La invención de la autonomía

Una historia de la filosofía moral moderna

J. B. Schneewind

1934 - 2009

FILOSOFÍA

La invención de la autonomía

UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MURAL MODERNA

Primera edición, 2009
Primera edición electrónica, 2012

Traducción:
JESÚS HÉCTOR RUIZ RIVAS

Título original: J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy,* Cambridge University Press, 1998

D. R. © 2009, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4694

Creative Commons

ISBN 978-607-16-1143-7

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO

Prefacio

Agradecimientos

Nota sobre las referencias y abreviaturas

Introducción

PRIMERA PARTE: *Auge y caída del derecho natural moderno*

SEGUNDA PARTE: *Perfeccionismo y racionalidad*

TERCERA PARTE: *Hacia un mundo solo*

CUARTA PARTE: *Autonomía y orden divino*

Epílogo

Bibliografía

Índice de nombres

Índice de materias

Índice de citas bíblicas

Índice general

A Sarah Rachel Hannah

PREFACIO

Empecé a trabajar en lo que me llevó a escribir este libro porque había muchos aspectos de la filosofía moral de Kant que no alcanzaba a entender. Pensé que tendría más probabilidades de comprenderlos conociendo las preguntas a las que Kant creía tener que responder cuando empezó a tratar el tema. En trabajos anteriores sobre Sidgwick había encontrado alguna ayuda en la historia. Llegué a pensar que la historia de la filosofía moral no es una alfombra sin costura que se despliega ininterrumpidamente desde Sócrates hasta nosotros. Pensé que podía localizar uno de los puntos de esa historia sobre los cuales tenía sentido decir: he aquí una serie de cuestiones, nuevas en su mayoría, de las que se derivaron los problemas específicos que Sidgwick atendió. Éste me pareció más comprensible una vez que supe lo que intentaba hacer al filosofar. Pensé que algo equivalente ocurriría con Kant. Este libro surge de mi intento por encontrarlo.

En 1976 leí *Die Ursprünge der Ethik Kants,* de Josef Schmucker. Si bien fue publicado en 1961, hasta ese momento nunca se había reseñado en inglés —y sigue sin reseñarse—. Schmucker hace olvidar casi todo trabajo anterior sobre los orígenes de la ética de Kant. Los estudios de Schmucker sobre la ética de Wolff y de Crusius fueron una revelación para mí, y mi deuda con su libro sigue siendo muy grande. Pero incluso él no respondió a todas mis preguntas. Schmucker deliberadamente dijo poco o nada sobre lo que lo llevó a los trabajos de los filósofos morales cuya influencia Kant reconocía. Tampoco me dejó claros los principios racionales en que se diferenciaban básicamente estos filósofos. Por mucho que aprendí de él, yo quería más de lo que él podía proporcionar.

Cuando en 1981 estuve en condiciones de comenzar a trabajar en este proyecto, no tenía idea de qué tan lejos tendría que remontarme o qué alcance tan extenso requeriría que me llevara a creer que había hallado trabajos que daban cuenta de aquellas preguntas de Kant que iluminaban sus respuestas. Tuve claro desde el principio que tendría que estudiar una gran cantidad de filósofos sobre cuya obra ya se había escrito mucho. Quizá no habría emprendido el proyecto si me hubiese percatado de inmediato de cuántos filósofos necesitaba comentar. Pero cuando tuve bosquejado el desarrollo del libro y reconocí lo precipitado del plan de trabajo, ya parecía demasiado tarde para detenerme. He intentado aprender lo más que he podido de los trabajos de los expertos para evitar errores graves en mis propios comentarios sobre los temas por ellos tratados; pero estoy seguro de que ellos se darán cuenta de que en muchos puntos no lo he conseguido.

Hobbes dice que es con propósitos fraudulentos como los hombres suelen "atacar doctrinas corrompidas con los dichos que les brinda el ingenio de otros hombres" *[Leviatán,* "Resumen y conclusión"]. Hay numerosas citas en este trabajo, pero espero que no por el motivo que Hobbes señala. Su objetivo es aportar testimonios que den cuenta de los filósofos que comento y también ofrecer al lector alguna indicación sobre el lenguaje en que se expresaban. Necesitamos evitar describir el pensamiento de otra época

exclusivamente en nuestros propios términos. Deberíamos tratar no sólo de situarlo en los contextos intelectuales, sociales, políticos y religiosos de los que sus creadores estaban conscientes, sino también de entenderlo mediante los términos que ellos mismos emplearon o pudieron haber empleado. Ambos esfuerzos son necesarios si hemos de ver el pensamiento de otra época como sus creadores y lectores pudieron haberlo visto. Me habría gustado haber hecho más para situar las filosofías morales de Kant y sus predecesores en los problemas prácticos que acarrearon su perentoriedad. De haber dicho más, sin embargo, habría alargado una obra ya de por sí de extensión considerable y expuesto más mi ignorancia.

Las razones de querer mirar el pasado en su especificidad distintiva son filosóficas lo mismo que historiográficas. La gran filosofía moral no proviene inicialmente de intereses surgidos de la filosofía misma. Proviene del compromiso generado por serios problemas acerca de la vida personal, social, política y religiosa. Dado que estos problemas son cambiantes, necesitamos considerar los contextos de la filosofía moral del pasado tanto como sus argumentos para que se entienda cabalmente por qué evolucionó de esa manera. Solamente viendo cómo tales cambios han afectado a nuestros predecesores podríamos llegar a una visión clara sobre reflexiones similares que hacen mella en nosotros. Tener conciencia de la historicidad de lo que consideramos como el meollo de nuestras propias cuestiones nos brinda un soporte crítico que no podemos obtener de ninguna otra manera.

Concebí desde el principio hacer de Kant el punto focal de este estudio porque pensé, y sigo haciéndolo, que su concepción de la moralidad como autonomía nos brinda un espacio más adecuado para empezar a dilucidar una comprensión filosófica contemporánea sobre la moralidad que todo lo que podríamos obtener de otros filósofos del pasado. Ciertas convicciones morales de Kant me parecen repugnantes, pero creo que emplear sus intuiciones profundas como punto de partida no plantea dificultades de principio. Algunas opiniones teóricas acerca de la moralidad son mucho más problemáticas. Y es que éstas, según me parece ahora, son parte de su respuesta a cuestiones heredadas que no tienen por qué interesarnos. De este modo, el estudio histórico nos ayuda a desenmarañar de la posición global de Kant aquello que podemos emplear para seguir avanzando.

Leibniz dice en alguna parte que podríamos comparar un ser perfecto con "un autor sabio que encierra el máximo número de verdades en el menor espacio posible". Los lectores de esta obra con sobrada razón pensarán que yo disto mucho de ser ese autor ejemplar. He tratado de ser exacto y conciso, pero estoy terriblemente consciente de cuánto me falta por alcanzar algo que se parezca al ideal de Leibniz. Escribir este libro me ha brindado, creo yo, una mejor comprensión de la teoría de Kant y de lo que hoy pudiera hacerse con ella. Espero que a los lectores también les parezca que la historia es esclarecedora. Acaso algunos hasta se vean tentados a sumarse al creciente número de los que hoy por hoy, felizmente, han tratado de incrementar nuestros conocimientos sobre el pasado de la filosofía moral. Lo más que un autor puede hacer es lograr algunas pequeñas mejoras en nuestro entendimiento de pensadores individuales y del anchuroso

contexto en el que se movieron. Es una extensa tarea, y se agradecería cualquier ayuda adicional.

AGRADECIMIENTOS

Algo que resulta muy grato al estudiar la historia del pensamiento humano es sentir que uno está tomando parte en una vasta empresa de cooperación colectiva. A los que tuvieron a su cargo ediciones de libros, a los comentaristas y a los historiadores que me precedieron, sin cuyo trabajo no habría siquiera podido empezar el mío, sólo puedo agradecerles con notas al pie y con bibliografías. A las instituciones, amigos y colegas que me han ayudado al correr de los años, sí puedo, felizmente, presentarles reconocimientos más personales.

El borrador de los primeros 17 capítulos fue escrito en 1992-1993 en el Centro de Estudios Avanzados sobre las Ciencias del Comportamiento de la Universidad de Stanford. El centro, con su experto personal y los demás profesores, me brindó el ambiente ideal para un trabajo de esta naturaleza. Mi estadía se hizo posible con la ayuda de la Fundación Andrew W. Mellon y un permiso sabático de la Universidad Johns Hopkins. Mi más profundo agradecimiento por su generosidad. Quisiera asimismo expresar mi gratitud a la Biblioteca de la Universidad de Stanford por su cortesía hacia este profesor visitante, y al personal de su Sala de Libros Raros por su ayuda tan entendida en la materia.

El borrador de los capítulos restantes fue escrito en 1994 durante una excedencia otorgada por la Universidad Johns Hopkins, con el generoso apoyo de los decanos Matthew Crenson y Stephen Knapp, tal como antes me lo otorgaron los decanos Lloyd Armstrong y George Fisher. Les quedo agradecido por haber continuado con la tradición de la universidad, que es la de fomentar la investigación. La Biblioteca Hopkins me ha sido de gran ayuda a lo largo de mi trabajo.

Comencé a ensayar algunas ideas acerca de la evolución de Kant en 1983, en el Instituto de Verano, bajo el patrocinio del Fondo Nacional para las Humanidades. A partir de entonces he dictado cursos y conferencias sobre la historia de la ética en muchas universidades y colegios de enseñanza superior. De especial importancia ha sido para mí una serie de charlas que me pidieron dar en las universidades de Notre Dame, Virginia, Pittsburgh, San Diego y Princeton. Daniel Garber, del Instituto de Verano del Fondo Nacional para las Humanidades en 1988 y Wade Robison del mismo en 1990 me hicieron concebir la historia que era materia de mi estudio de una manera más sinóptica de como yo lo venía haciendo anteriormente. El Congreso sobre Kant en Sigriswill en 1987, organizado por Ottfried Höffe, y el Congreso sobre Pufendorf en Gotinga en 1989, coordinado por Istvan Hont y Hans-Erich Bödecker, me permitieron intercambiar ideas de interés común con estudiosos a quienes de otra manera nunca habría conocido. Aprendí muchísimo de ellos, del público y de amigos en todas estas ocasiones; la ayuda que me brindaron tanto para plasmar mis ideas como para saber presentarlas fue inestimable. Muchas de mis publicaciones más recientes surgieron a raíz de las conferencias impartidas en dichos encuentros. Así que sin la menor vergüenza he pillado

esos escritos para esta obra, sirviéndome, sin ningún reconocimiento específico, de ideas, redacción y páginas enteras de varios artículos cuya lista añado en la bibliografía.

Como siempre, he aprendido mucho de los estudiantes. Tanto los de licenciatura como los de posgrado de la Universidad Johns Hopkins han escuchado interminables versiones del material que aquí presento y sobre las cuales hemos intercambiado críticas e ideas. Lo supieran o no, me obligaron a ser más claro y preciso de lo que habría sido de no haber contado con ellos. A tres estudiantes les debo un especial agradecimiento. A Chris Grau, quien me hizo comentarios muy perspicaces sobre varios capítulos y me prestó ayuda con el material bibliográfico. A Carolyn McConnell, quien trabajó con la bibliografía de las fuentes principales. Estoy especialmente agradecido a Natalie Brender, con quien el intercambio de ideas sobre muchos de los capítulos ha sido infaliblemente fructuoso y cuyo experto trabajo de estos últimos años sobre la bibliografía y otros asuntos relativos a la investigación ha sido de ayuda incalculable.

De mucha ayuda han sido asimismo estudiantes de otras partes. Vayan mis agradecimientos a Jeffrey Stout por permitirme dictar un seminario sobre la historia de la ética en el Departamento de Religiones de la Universidad de Princeton en 1985 e, igualmente, a John Cooper por invitarme a dictar otro seminario sobre el tema en el Departamento de Filosofía de Princeton en 1992. Los participantes de ambos seminarios contribuyeron con críticas fructuosas, así como los de un seminario de verano de 1992 fundado por el Fondo Nacional para las Humanidades, quienes trabajaron conmigo para determinar lo que se transformó en el plan básico del libro, ayudándome con sus críticas y sugerencias a configurar su contenido.

Son tantos los colegas y amigos con quienes he intercambiado ideas sobre la historia de la ética, y durante un lapso tan extenso, que ni siquiera puedo esperar poder enumerarlos a todos. David Sachs murió antes de poder ver la mayor parte de este trabajo. Sin embargo, sus comentarios sobre algunos de mis trabajos anteriores siempre fueron agudos e igualmente —incluso cuando eran arrolladores— constructivos y alentadores. John Cooper escuchó pacientemente mis preocupaciones sobre lo que estaba escribiendo durante el año que pasamos juntos en el centro; empleó mucho tiempo, y siguió haciéndolo aún más desde entonces, otorgándome los beneficios de sus incomparables conocimientos sobre el pensamiento antiguo y de su gran perspicacia filosófica. Los intercambios de ideas que sostuve con Richard Rorty en cuanto a sus contundentes desafíos al kantismo y a la filosofía moral sistematizada en general me han ayudado largamente a repensar mi propio enfoque en relación con la historia de éstos. Los trabajos de John Rawls, así como sus estímulos, me han servido de inspiración durante años. Robert Adams, Karl Ameriks, Rüdiger Bittner, Charlotte Brown, Edwin Curley, Stephen Darwall, Jeffrey Edwards, Richard Flathman, Paul Guyer, Knud Haakonssen, Jennifer Herdt, Barbara Herman, T. E. Hill Jr., Ian Hunter, Christine Korsgaard, Larry Krasnoff, Mark Larrimore, Alasdair MacIntyre, Elijah Millgram, Onora O'Neill, John Pocock, Thomas Pogge, Andrews Reath, Michael Seidler, Ludwig Siep, Quentin Skinner, Mack Walker y Susan Wolf se cuentan entre aquellos cuya conversación y estímulo a lo largo de los años han sido sumamente benéficos para mí.

Mis agradecimientos a Robert Shaver por haberme mandado sus provechosos comentarios sobre varios capítulos del libro. También a Jay Hullett, por haber contestado gentilmente mis preguntas prácticas, asesorándome considerablemente con su extensa experiencia editorial. A Chris Grau, una vez más, y a Dan Callcut, muchas gracias por su arduo trabajo con las pruebas y los índices. Brian MacDonald se ocupó de la corrección del manuscrito con pericia y cuidado meticuloso. Terence Moore, de la Cambridge University Press, aportó inestimable ayuda respecto al libro y ha tenido la paciencia de esperar a que lo terminara. Ojalá hubiese podido lograr que el resultado final evidenciara de forma más completa lo mucho que obtuve de la ayuda recibida.

No tengo palabras apropiadas con que dar las gracias a Elizabeth Schneewind por su apoyo mientras trabajaba en el libro, y por todo lo demás.

J. B. SCHNEEWIND

NOTA SOBRE LAS REFERENCIAS Y ABREVIATURAS

El primer apartado de la bibliografía, titulado "Fuentes", enlista los libros publicados antes de 1800; en él se incluyen algunas de las primeras historias de la filosofía moral, así como las obras de los autores que he discutido con mayor profundidad en este libro. Cuando cito cualquiera de estas obras, uso el nombre del autor (si sólo hay un título enlistado bajo su nombre) o el título abreviado o alguna de las abreviaturas que se explican abajo. Para las citas provenientes de antologías o colecciones, que también se han incorporado en el apartado "Fuentes", después de los autores principales, se proporciona de manera similar el nombre del editor y el número de página.

Las citas provenientes de comentaristas e historiadores posteriores a 1800 se identifican siempre por autor y fecha; estas obras se enlistan en la segunda parte de la bibliografía, titulada "Comentario". Ocasionalmente hago referencia a algún título moderno una sola vez y de manera aislada; en tal caso, la información bibliográfica se proporciona directamente en la cita y sólo ahí.

DJBP	Hugo Grocio, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* [trad. al español de Jaime Torrubiano Ripio, *Del derecho de la guerra y de la paz,* Madrid, Reus, 1925].
DJN	Samuel Pufendorf, *On the Law of Nature and Nations* (1672), trad. inglesa de C. H. y W. A. Oldfather, Oxford, 1934.
DJP	Hugo Grocio, *De Jure Praedae Commentarius* (1604) [versión castellana: *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1987].
ECHU	John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (1689) [trad. al español de Edmundo O'Gorman, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* México, FCE, 1999].
LCCorr	Samuel Clarke y G. W. F. Leibniz, *The Leibniz-Clarke Correspondence* [trad. al español y ed. de Eloy Rada, *La polémica Leibniz-Clarke,* Madrid, Taurus, 1980].
LE	Immanuel Kant, *Lecciones de ética* [trad. al español de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, *Lecciones de ética,* Barcelona, Crítica, 1988].
MC	Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* [trad. al español y notas de Jesús Conill Sancho, *La metafísica de las costumbres,* Madrid, Tecnos, 1989].
ST	Tomás de Aquino, *Summa Theologica* [trad. al español y ed. de José Martorell *et al., Suma de teología,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988].
TP	Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770,* trad. y ed. inglesa de David Walford y Ralf Meerbote, Cambridge, 1992.

INTRODUCCIÓN

I. LOS TEMAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA

KANT inventó el concepto de la moralidad como autonomía. Utilizo la noción de invención tal como él lo hizo en una observación de su juventud. "Leibniz concebía una sustancia sencilla —dijo Kant—, que solamente tenía representaciones oscuras y a la cual llamaba *mónada adormecida.* Era una mónada que él no había explicado sino inventado; porque tal concepto no le fue dado sino que fue creado por él."[1] La autonomía, tal como Kant la veía, requiere libertad contracausal; y él creía que en la experiencia unísona del deber moral nos es "dado" un "hecho de razón" que nos muestra incuestionablemente que poseemos tal libertad por ser miembros del reino de lo noumenal. Los lectores que, como yo, sostienen que nuestra experiencia con el deber moral no muestra tal cosa tendrán la versión de Kant sobre la autonomía por una invención más que por una explicación.[2] Los que abrigan otras opiniones sobre la libertad y la moralidad quizá desearan que hubiera titulado al libro *El descubrimiento de la autonomía.* Puede que concordemos en que el pensamiento moral de Kant es tanto difícil de entender como original y profundo. Estudios sistemáticos desde Paton y Beck hasta la actualidad han incrementado sobremanera nuestro conocimiento crítico de su postura. En este libro intento ensanchar nuestra comprensión histórica de la filosofía moral de Kant vinculándola a obras previas sobre la materia a las que aquélla quería dar una respuesta.

1. FILOSOFÍA MORAL Y CAMBIO SOCIAL

Más allá de la particular importancia de las propias opiniones de Kant, hay razones para estudiar la historia del pensamiento moral de donde surgieron.

Durante los siglos XVII y XVIII las concepciones morales establecidas fueron cada vez más refutadas por las nacientes concepciones de la moralidad como autogobierno. En su concepción más antigua, la moralidad debe entenderse en su acepción más profunda: como un aspecto de la obediencia que le debemos a Dios. Y además, casi todos estamos en posición moral de obedecer a otros seres humanos. La autoridad de Dios sobre nosotros se nos manifiesta mediante la razón así como mediante la revelación y el clero. Pero no todos somos igualmente capaces de ver por nosotros mismos lo que la moralidad exige. Aun si todo el mundo lleva escritas en el corazón o en la conciencia las leyes más fundamentales de la moralidad, la mayoría de la gente necesita que alguna autoridad adecuada la instruya respecto a lo que se requiere moralmente en casos específicos. Y dado que la mayoría de la gente no suele entender las razones para acatar los dictados de la moralidad, es necesario amenazar con castigos lo mismo que ofrecer recompensas con el fin de garantizar un acatamiento suficiente de la ley que genere el orden moral.

La nueva perspectiva que nació a finales del siglo XVIII se centraba en la creencia de que todos los individuos normales son igualmente capaces de vivir juntos en una moralidad de autogobierno. Según esta opinión, todos tenemos igual capacidad para percibir por nosotros mismos los mandatos de la moral y somos capaces por igual de actuar de acuerdo con ellos, sin importar amenazas o recompensas de otros.[3] Ambos puntos han llegado a ser generalmente aceptados, tanto así que ahora casi toda la filosofía moral empieza dándolos por sentados. En la vida cotidiana nos proporcionan la hipótesis de trabajo de que la gente con la que vivimos es capaz de entender y reconocer en la práctica lo que motiva las limitaciones morales que todos mutuamente esperamos ver respetadas tanto por nosotros mismos como por los demás. Damos por hecho, en suma, que como agentes morales las personas son competentes por igual a menos que les signifique otra cosa. Hay muchos puntos sustantivos en los que las opiniones morales modernas difieren de lo que generalmente se aceptaba a principios del siglo XVII, pero suponer una competencia moral por igual, *prima facie,* es la diferencia más profunda y penetrante.

Concebir la moralidad como autogobierno ofrece un marco contextual para un espacio social en el que cada uno de nosotros puede pretender controlar debidamente nuestras propias acciones sin interferencia del Estado, la Iglesia, los vecinos o aquellos que pretenden ser mejores o más sabios. La moralidad, que antiguamente se entendía como obediencia, no tenía estas implicaciones. La filosofía moral de principios de los tiempos modernos en la que nació la concepción de la moralidad como autogobierno aportó de este modo una vital contribución a la ascensión en Occidente de la visión liberal sobre la forma correcta en que individuo y sociedad se relacionan. Tal modo de vida no se habría desarrollado sin la labor de los filósofos morales.

El que yo atribuya a la filosofía moral este papel esencial para ayudar a suscitar un cambio social fundamental pudiera parecer sorprendente, pero no tendría por qué serlo. Las diferencias humanas significativas entre individuos y sociedades en gran medida no son biológicas; son culturales y, por ende, imposibles sin códigos verbales ni conceptos compartidos. De ello no cabe duda cuando se trata de los sectores de la vida moral, política y religiosa. En tales asuntos sólo podemos ser lo que podemos pensar y decir que somos. El debate filosófico en los siglos XVII y XVIII era un manantial del que surgían nuevas formas de conceptuar nuestra humanidad y de disertar entre nosotros acerca de ella. Nuestra propia filosofía moral arranca del punto al que esas discusiones iniciales nos llevaron. Ver cómo llegamos a ese punto no es sólo ver cómo nos vino a la mente plantearnos algunas cuestiones filosóficas que aún seguimos planteándonos. Es ver también cómo llegamos a una forma inconfundiblemente moderna de entendernos como agentes morales.

2. MORALIDAD Y AUTOGOBIERNO

El tema principal que trataré en las páginas siguientes es el nacimiento de las distintas

concepciones de la moralidad como autogobierno. Ya desde Maquiavelo y Montaigne había pensadores que ponían a un lado la concepción de la moralidad como obediencia con el propósito de elaborar una alternativa. Pero la mayoría de los filósofos que repensaron la moralidad en el siglo XVII y a principios del XVIII no se proponían reemplazar la antigua concepción por la de la moralidad como autogobierno; casi todos intentaban resolver problemas provenientes de aquélla. La gran mayoría esperaba demostrar cómo la moral cristiana podría seguir proporcionando pautas eficaces al vérselas con dificultades a las que nadie antes se había enfrentado. Para resolver los problemas que las nuevas circunstancias sociales y políticas planteaban a su moral y a sus compromisos religiosos, algunos trataron de implementar nuevas formas de concebir la moralidad y la política. No podrían haber previsto la utilización que, con el tiempo, los pensadores venideros harían de sus ideas.

Fue desde aproximadamente principios del siglo XVIII cuando se tomó conciencia del esfuerzo por crear una teoría de la moralidad como autogobierno. El interés por cuestiones morales y políticas llevó a pensar a un número cada vez más importante de filósofos que las concepciones sobre la moralidad que habían heredado no permitían apreciar cabalmente la dignidad humana y, por ende, ni siquiera permitían que se impartieran convenientemente las enseñanzas morales del cristianismo, que muchos de ellos aún seguían aceptando. Tales cuestiones ya se habían expresado vigorosamente durante el siglo XVII. Los filósofos del XVIII podían entonces inspirarse en sus predecesores al buscar cómo establecer nuevas formas de entender la moralidad. Las filosofías morales de Reid, Bentham y Kant constituyen las tentativas dieciochescas definitivas para articular la creencia normativa sobre la dignidad y valía del individuo que desembocó en las concepciones de la moralidad como autogobierno.[4]

La explicación que daba Kant a esta creencia era más completa y radical que ninguna otra. Él fue el único en proponer un replanteamiento verdaderamente revolucionario de la moralidad. Sostenía que nosotros nos autogobernamos porque somos autónomos. Con ello quería decir que somos nosotros mismos quienes legislamos la ley moral. Es sólo debido a la acción legislativa de nuestra propia voluntad como nos sujetamos a la ley moral; y la propia acción es lo que le permite a cada cual observarla. Kant fue el primero en abogar por la autonomía en términos tan afirmados. Su teoría, por supuesto, presenta un interés que rebasa lo histórico y está más compenetrada con la ética filosófica actual que la obra de cualquier otro pensador de principios de la época moderna, con la probable excepción de Hobbes. En las páginas ulteriores, por tanto, he guardado a Kant en mente. Como es natural, ello sesga la selección de los filósofos y temas que presento. Con todo, he tratado de ofrecer una presentación correcta y equitativa de los complejos debates de donde surgieron las preguntas a las que Kant intentó contestar.

Bentham, Reid y Kant abordaron cuestiones de filosofía moral con intereses diferentes en materia de política y de religión. Si bien todos leyeron a los mismos filósofos anteriores, tanto británicos como de la Europa continental, Kant conocía la obra de otros que no figuraban en absoluto en el horizonte británico. Gran parte de su aportación a la filosofía moral ya estaba plasmada en la obra de sus predecesores

alemanes. A menos que sepamos algo acerca de ellos y de los pensadores más conocidos de quienes él aprendió, no entenderemos cuán profundamente diferentes fueron las fuentes que contribuyeron a su invención de la autonomía.

3. MORALIDAD Y RELIGIÓN

Las concepciones de la moralidad como autogobierno rechazan la desigualdad en la capacidad moral de los humanos que era parte normal de las concepciones sobre la moral como obediencia. ¿Qué papel tiene Dios en estas dos familias conceptuales? ¿Cuál es la relación moral de desigualdad entre Dios y los seres humanos? Si la superioridad de Dios no es aceptable, ¿debe cortarse todo vínculo entre moralidad y religión? Otro tema primordial de la obra lo constituyen los numerosos debates que estas cuestiones han suscitado.

Los acontecimientos exteriores a la filosofía misma fueron en gran parte responsables en estimular el replanteamiento de la moralidad ocurrido en los siglos XVII y XVIII. La Reforma y la Contrarreforma hicieron que cualquier cosa vinculada a la religión fuera motivo de controversia —y todo estaba vinculado a la religión—.[5] Las guerras que asolaron a Europa casi sin interrupción desde el siglo XVI hasta mediados del XVII, y los conflictos civiles en Gran Bretaña que perduraron casi hasta el final de la centuria, se entendían como asuntos directamente relacionados con la religión. Si el dominio que Dios tiene sobre el mundo, tal como lo transmite el clero, era la única esperanza de que reinara el orden, bien podía parecer que la paz no había de alcanzarse. La moralidad tal como la interpretaban las Iglesias, ellas mismas desgarradas por desacuerdos sectarios, no podían proporcionar un sentido interno de comunidad ni suficientes coerciones externas para que la vida civilizada fuera posible.

¿Podía la política en sí misma proporcionar esas coerciones? La fuerza represiva podía de hecho mantener la paz por un tiempo, ¿pero quién había de controlar tal fuerza y con qué fines? Las preguntas eran apremiantes. Aquellos que las planteaban querían cada vez más que se les dieran razones para someterse a autoridades cuyo prestigio tradicional se había vuelto insuficiente. La controversia religiosa afectó la autoridad interna del Estado tanto como a los asuntos internacionales. Nuevos grupos dentro de cada Estado empezaron a exigir acceso al poder, justificando sus demandas con teorías acerca de cómo tenía que manejarse y limitarse el gobierno y quién debía participar en él. La lucha religiosa socavó las pretensiones del clero de ser la única autoridad en los asuntos morales; la lucha política llevó siempre a más gente a reclamar que se le reconociera total competencia para tomar parte activa en la cosa pública. Una moralidad de autogobierno constituía una opinión más ventajosa desde la cual defender tales reivindicaciones que las teorías existentes desde mucho antes. La necesidad de justificaciones nuevas y generalmente aceptables de la autoridad y la distribución del poder hicieron que el replanteamiento de la moralidad fuera algo ineludible. Al parecer, el concurso de la filosofía, que invoca a la razón y no a autoridad alguna, fue una fuente

apropiada de ayuda.

A menudo se da por hecho que los sorprendentes avances de la ciencia en los siglos XVI y XVII proporcionaron el impulso a las nuevas tentativas de la filosofía toda y, como parte de ello, a la ética filosófica. No hay motivo para poner en duda que el avance de la ciencia desde Copérnico y Galileo, pasando por Newton y hasta el siglo XVIII, fue profundamente importante para configurar el curso de la filosofía. Pero la moralidad habría requerido que se la reexaminara y reconfigurara incluso si no hubiese habido una nueva ciencia. Sin ésta, el rumbo tomado por la filosofía seguramente habría sido bastante diferente. Pero los problemas surgidos de las disensiones religiosas y de las reivindicaciones para una mayor participación en la política no fueron en sí mismos debidos a los avances del conocimiento científico. Y es que fueron aquéllos y no éstos los que básicamente originaron la filosofía moral moderna.

A menudo se cree que lo que he llamado concepciones de la moralidad como autogobierno resultan de un esfuerzo supremo de parte de los pensadores de la Ilustración para dar lugar a una sociedad secularizada. Se da por sentado que había un "proyecto ilustrado" para demostrar que la moralidad no necesitaba religión porque tenía sus propios cimientos y que éstos eran totalmente racionales. Se presupone por tanto que las opiniones modernas sobre la moralidad han sido concebidas como parte de dicho esfuerzo. Tales presupuestos me parecen cuestionables en varios sentidos.

Claro que durante los siglos XVII y XVIII hubo algunos ateos que publicaron sus opiniones. Y, finalmente, Bentham no fue el primero en lanzar una cruzada en pos de una moral enteramente secular. Pero había muchos otros que, sin ser ateos o ni siquiera escépticos, fueron tildados de antirreligiosos únicamente porque sostenían que la religión institucional estaba causando grandes daños. Seguramente esperaban ver una reforma de las Iglesias y del clero, pero no fueron en pos de ninguna ética secular. El anticlericalismo no es ateísmo.

Una extensa variedad de escritores de la última parte del periodo que voy a tratar se llamaron a sí mismos "ilustrados" y desearon que otros los tomaran por tales. Si bien algunos eran ateos, la mayoría no lo era; y también diferían en muchos otros sentidos. Por ello es que, como a muchos otros estudiosos, no me parece útil razonar en términos de un solo movimiento de las Luces o *Aufklärung* o *Lumières,* y aún menos de algo que pudiera llamarse un proyecto único que incluyera a todos los que se decían ilustrados.[6] Particularmente craso es este error sobre la filosofía moral y la ilustración secularizada.

En resumen, pretender que el principal intento de la filosofía moral del siglo XVIII fue secularizar la moralidad es algo que simple y sencillamente no resiste ni siquiera el examen más superficial. De hecho, si se me obligara a identificar esto o aquello como "el proyecto ilustrado" para la moralidad, diría que fue el intento de limitar el control de Dios sobre la vida terrenal sin dejar de estimarlo, lo que es imprescindible para la moralidad. Naturalmente, esta tarea cobró diferentes formas, dependiendo de cómo se concibieran las relaciones entre Dios y la moralidad.

Como lo mencionaré repetidas veces, hay dos enfoques básicos para que Dios siempre sea parte esencial de la moralidad. Uno es al que ahora suele llamarse

"voluntarismo".[7] Los voluntaristas sostienen que Dios creó la moralidad y nos la impuso por un fíat arbitrario de su voluntad. Por ello mismo, él es esencial para la moralidad porque la creó y, en principio, siempre puede alterarla, tal como parece hacerlo en las escasas ocasiones en que interviene, como cuando le ordenó a Abraham que sacrificara a Isaac. Según el otro enfoque, llamado a menudo "intelectualismo", Dios no creó la moralidad. Cuando nos imparte mandamientos morales, su voluntad va guiada por su intelecto conocedor de los valores eternos. No por ello deja de ser esencial para la moralidad dado que su supervisión providencial asegura que vivamos en un mundo moralmente ordenado.

Tanto para el intelectualista como para el voluntarista, la práctica de la moralidad es una cuestión de someterse a reglas o leyes y no de procurar directamente el bien común. No obstante, todos concuerdan en que el propósito de la moral es servir al bien común. De ahí que la obediencia individual a las directivas morales bien pudiera parecernos algo baladí. Mucha gente desobedece y la suerte parece tener manga ancha para determinar los resultados concretos de lo que hacemos. Dios, para el intelectualista, es el supervisor divino, el que coordina los resultados concretos de las acciones individuales a fin de que en general todo sea para bien. La moralidad no es, aunque les pese a los voluntaristas, una creación de Dios. No obstante, debemos tener por cierta la existencia de Dios para asegurarnos de que la acción moral no carece de sentido ni es autoderrotista.

Los voluntaristas pueden aceptar la parte de intelectualismo que ve a Dios supervisando activamente el universo por él creado. Pero no necesariamente. No tienen que sostener que el universo nos es moralmente inteligible. Los intelectualistas no pueden aceptar la vindicación más básica de los voluntaristas; pero sí pueden estar de acuerdo en que sin el mando de Dios las verdades, que son la base de la moralidad, no tendrían el estatuto de leyes que nos imponen obligaciones. También son posibles otras posiciones intermedias; pero muchos creyentes religiosos de los siglos XVII y XVIII rechazaban vehementemente el voluntarismo cualquiera que fuese su forma, esforzándose sobremanera en elaborar un intelectualismo que fuera a la vez aceptable y completo. El interés por el voluntarismo fue ineludible en discusiones sobre religión y moralidad durante el periodo que voy a tratar.

Entre los pensadores antirreligiosos había muchos que hablaban como si la única interpretación de la religión en la que Dios es esencial para la moralidad fuera la de los voluntaristas más radicales. Presentaban la cosa como si el creyente religioso que rechazaba el voluntarismo se viera obligado a sostener que la moralidad es enteramente independiente de la religión. De este modo podían argumentar como si ya hubieran marcado un buen tanto en materia de moral; sin embargo, no debemos dejarnos engañar por su yerro, o más probablemente, por sus pretensiones. Para todos, a excepción de los ateos, moralidad y religión seguían estando estrechamente vinculadas con la filosofía moral de comienzos de la época moderna. La ética del autogobierno fue creada tanto por los filósofos religiosos como por los antirreligiosos.

4. MORALIDAD, EPISTEMOLOGÍA Y PSICOLOGÍA MORAL

Todos los partidarios de las concepciones sobre la moralidad como autogobierno suponen que los agentes morales deben poseer ciertas capacidades psicológicas específicas. Los adultos normales son capaces de tener conciencia o conocimiento, sin ayuda externa, de lo que la moral manda o aprueba y de convencerse de la necesidad de vivir conforme a ella, independientemente de amenazas o recompensas. En los intercambios de ideas que dieron lugar a estas concepciones, las cuestiones sobre la epistemología de la creencia moral y de la psicología moral desempeñaron un papel central. El tema de nuestra conciencia sobre la moralidad y de sus relaciones con nuestras motivaciones constituye un tercer punto recurrente en mi exposición.

Hay algunas presunciones bastante estereotipadas que pudieran entorpecer la comprensión de este punto. Los libros con títulos como "Historia de la filosofía" se concentran por lo común en la evolución de las teorías del conocimiento y de la metafísica, tratando la ética, si es que lo hacen, como una especie de apéndice. Parece que lo que se presupone es que una vez que quedan asentadas la epistemología y la ontología del filósofo, la teoría de la moralidad no hace sino derivar de aquéllas, a la manera de una consecuencia. El presupuesto conceptual es entonces tratado como si brindara un conocimiento auténtico de la evolución histórica de las teorías sobre la moralidad. Éstas han de explicarse como producto del deseo de hacer que la moralidad encaje en una epistemología o metafísica preestablecidas. Pero como mi interés inicial es la historia del pensamiento sobre la moral, tal enfoque no me ha parecido fructífero.

Señalaré en su momento varios casos en lo tocante a otra relación entre las teorías del conocimiento y las teorías de la moralidad, pero antes indicaré el que quizá sea el más importante. La convencional distinción de las teorías del conocimiento, según la cual éstas se dividen en empiristas, racionalistas y (dado el caso) kantianas, me parece esencialmente sólida pese a las objeciones que se le han hecho. El empirismo, desde Bacon hasta Locke, tenía una fuerte afinidad con el voluntarismo en la ética. Y éste tendía a ser asociado a concepciones extremas en las que la moralidad era la obediencia a Dios. Las objeciones a esto último, que se basaban tanto en la moral como en motivos puramente teológicos, se entendieron entonces como objeciones al voluntarismo y al empirismo por igual, especialmente a las opiniones empiristas en materia de significado y las limitaciones que imponían a nuestros conceptos. Los racionalistas rebatieron el empirismo debido a los serios defectos morales que según ellos conllevaba, y por los yerros que ellos constataron en él en materia de conceptos y de conocimiento *a priori*.

El racionalismo en sí no estaba exento de crítica moral. Sus detractores opinaban que algunas de sus versiones iban ineludiblemente ligadas a la concepción de la moralidad como obediencia a una élite social. Los críticos opinaban que en dichas versiones no alcanzaba a explicarse cómo el conocimiento, que sus teorizadores afirmaban ser la base de la moralidad, podría estar al alcance de todos por igual. Para los que por consideraciones normativas se veían inducidos a defender una moral de autogobierno, este tipo de racionalismo era por lo tanto inaceptable. Y si por razones morales el

empirismo les parecía igualmente inaceptable, se vieron obligados a elaborar nuevas formas de racionalismo ético.

El propio Kant era sensible a consideraciones de esta clase. Como algunos de sus predecesores, él buscaba un principio racional lo suficientemente sencillo para ser conocido y empleado por todos, y que llevase consigo su fuerza motivadora. No me parece desproporcionado suponer que su compromiso normativo por una concepción convincente de la moralidad como autogobierno fuera por lo menos en gran medida lo que lo incitara a idear su notable teoría sobre la construcción del conocimiento, así como su psicología de la motivación. Y éste no es el único caso en que la representación convencional de las relaciones históricas entre la epistemología y la filosofía moral es más que inservible.

5. PLAN DE LA OBRA

Todos los teóricos que comento estuvieron de un modo u otro involucrados en controversias sobre la moralidad y el autogobierno, las relaciones entre la moralidad y la religión y las necesidades epistemológicas y psicológicas de las diferentes perspectivas morales. No he tratado de juntar las discusiones relativas a estos temas en capítulos por separado. He organizado, eso sí, la exposición de manera que sea tanto temática como aproximadamente cronológica. A mi parecer, hay cuatro fases principales en la evolución de la filosofía moral moderna y he agrupado a los filósofos que examino conforme a ello. Las vidas de algunos de los filósofos que trato en un apartado se solapan con las vidas de otros que se analizan en otros apartados, pero dentro de cada uno de ellos procedo cronológicamente.

En el primer apartado presento lo que yo creo es la visión dominante sobre la moralidad durante el siglo XVII: la del derecho natural. Para poner de relieve lo novedoso de la obra de Grocio y sus sucesores, empiezo con breves esbozos de la doctrina clásica de santo Tomás de Aquino sobre el derecho natural y de algunas de las opciones alternativas que sobre ella produjo el Medievo; también examino los modos en que Lutero y Calvino se sirvieron de esas otras posturas para plasmar sus propias opiniones sobre el lugar que ocupa la ley en la vida moral. Mucho antes de los ateos del siglo XVIII hubo quienes preguntaban lo que podríamos hacer juntos de nuestra vida de no introducir el cristianismo en nuestras opiniones. Para ilustrar las opciones que abrirían las puertas a pensadores ulteriores, examino la política secular y radical de Maquiavelo y el escepticismo que Montaigne hizo memorable. Después paso a Suárez y Grocio, quienes intentaron reformular la teoría de la ley natural como respuesta a las dificultades que consideraban y al mundo que enfrentaban. Suárez es un gran tradicionalista; a Grocio a menudo se le toma, acertadamente en mi opinión, como el iniciador de una nueva visión de las cosas. Luego hablo de los más importantes partidarios "modernos" del pensamiento sobre el derecho natural y concluyo el apartado con un comentario sobre Locke y Thomasius, dos de los últimos más importantes abogados de las opiniones de

Grocio. De su obra resultó obvio por qué la teoría del derecho natural parecía mostrarse incapaz de satisfacer las exigencias morales que en ella se habían depositado. Aunque Locke no la consideró un fracaso, para Thomasius sí lo fue. Después de ellos dos ya no hubo otros grandes pensadores sobre el derecho natural y trato de indicar por qué fue así.

La principal alternativa para el pensamiento sobre el derecho natural en el siglo XVII es el tema de mi segundo apartado. Mientras que los iusnaturalistas consideraban que la cuestión crucial era el mantenimiento del orden social, otros tomaron la autoperfección como tema central para la reflexión moral. Influidos por el estoicismo, pensadores racionalistas desde lord Herbert de Cherbury y Descartes, pasando por Leibniz, propusieron diversas versiones de ética perfeccionista. Hay quienes pensaban que deberíamos centrarnos en perfeccionar nuestro conocimiento; otros, sobre todo los platónicos de Cambridge, hacían hincapié en perfeccionar nuestras voluntades. Leibniz combinó el perfeccionismo con un rechazo radical de casi todas las interpretaciones sobre la moralidad que fueron producto del siglo XVII. Su crítica de Pufendorf, el más leído de los iusnaturalistas, y la respuesta de Barbeyrac, un perseverante difundidor del pensamiento de Grocio, a las críticas de Leibniz dan a conocer la teoría iusnaturalista y su alternativa más plenamente desarrollada al tiempo que exponen las debilidades de una y otra, pero sin lograr una nueva comprensión acerca de la moralidad.

Para los perfeccionistas y los iusnaturalistas por igual, pese a sus muchas diferencias, Dios sigue siendo esencial para la moralidad. En el tercer apartado me remonto a algunos intentos encaminados a mostrar que la moralidad puede arreglárselas sin Dios, o por lo menos sin su presencia activa, y algunas de las respuestas a las que dieron lugar. El deísmo, la creencia de que aunque Dios creó el mundo no interfiere con su funcionamiento, nació a finales del siglo XVII y empezó a ser posible aludir al ateísmo, incluso como algo respetable, en el siglo XVIII. Pero hasta los creyentes religiosos de convicciones ortodoxas intentaban demostrar que la moralidad requiere mucho menos la intervención directa de Dios de lo que sus predecesores habían pensado. Tal hilo del pensamiento comenzó en el siglo XVII con Gassendi y su resurgimiento del epicureísmo. Otros pensadores franceses, que creían que Dios se esconde de nosotros, crearon una nueva idea acerca de cómo puede funcionar la sociedad por designio pero sin ninguna tutela divina que fuera observable. Algunos de los filósofos y reformistas de la Ilustración francesa, y algunos de sus coetáneos británicos, continuaron con la tarea de ver qué suerte correría la moralidad en un mundo por sí sola. Por esto mismo, ellos inevitablemente llegaron a elaborar teorías de la moralidad como autogobierno, y sus oponentes religiosos no siempre rechazaron sus opiniones.

Los juristas iusnaturalistas sostenían que la prontitud en la obediencia era la actitud humana apropiada hacia Dios y las leyes que él nos prescribe. Los perfeccionistas no sostenían tal opinión. Al creer que nuestra mente tiene acceso a la de Dios y que el conocimiento puede tener control sobre nuestra voluntad, nos percibían con la capacidad de dirigirnos cada vez más hacia el autogobierno. Acrecentando nuestro conocimiento podríamos llegar a parecernos a Dios, cuando no hasta ser divinos. Entre aquellos que no

veían mucha o ninguna presencia de Dios en el mundo, la cuestión no consistía en saber si la humanidad podría o debería autodirigirse; porque, finalmente, para ellos no había otra alternativa. La cuestión era únicamente saber si la capacidad de autogobierno pertenece al común de la gente normal o solamente a algunos.

Éstas eran las principales divisiones en las teorías sobre la moralidad durante el siglo y medio que precedió a Kant. Los pensadores alemanes estaban generalmente al tanto de lo que se hacía en el resto de Europa y siguieron ejemplos tomados de otros trabajos lo mismo que del propio Leibniz. En el cuarto apartado empiezo tratando a Wolff y a Crusius, los más originales filósofos alemanes entre Leibniz y Kant. Muy poco conocidos o desconocidos en Francia e Inglaterra, durante la primera mitad del siglo XVIII fueron figuras de primer orden en los estudios filosóficos alemanes sobre la moralidad. Después examino el pensamiento francés que traslapa el de ellos. Gran parte de este pensamiento no era original; sin embargo, Rousseau, que primero fue brevemente simpatizante y luego crítico acérrimo de los pensadores reformistas y radicales que se atribuyeron la creación de una cierta Ilustración francesa, fue un verdadero innovador. Su admiración por el republicanismo clásico y sus notables ideas sobre la comunidad y la libertad apuntaron a un cambio radical respecto a las formas en que la moralidad se entendía anteriormente.

Todas estas corrientes del pensamiento contribuyeron a forjar los temas de la filosofía moral tal como Kant tuvo que verse con ellos. Comienzo por plantear las relaciones con sus predecesores, examinando el pensamiento de su primera época. Expongo la evolución de sus opiniones sobre la moralidad hasta llegar al punto en que estuvo en capacidad de elaborar la postura central de su filosofía moral de madurez: la afirmación de que somos agentes autónomos que nos autoimponemos la moralidad legislando un principio práctico formal. Luego paso a comentar las relaciones entre las opiniones de la época de madurez de Kant y las controversias anteriores que he venido siguiendo. Con ello ofrezco lo que de hecho es una visión general de gran parte del material histórico que examino en apartados anteriores. El lector que desee simplemente saber cómo se produjo todo, aquí encontrará muchas de las respuestas; a otros quizá les parezca que pasar de entrada por este capítulo los ayudará a concentrarse en los capítulos anteriores.

En el último capítulo hablo de la opinión que Kant tenía de su propia historicidad y del objetivo o propósito de la filosofía moral. Esto me lleva a un breve examen sobre la idea que Kant tenía del bien supremo. No obstante, casi todo el capítulo es un examen general de los modos de pensar alternativos sobre la historia de la filosofía moral, entre otros el que he tratado de ilustrar en este libro.

[1] "Leibniz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht diese Monade erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselbe war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden". *Gesammelte Schriften* 2.277; TP, 249, donde la traducción es algo diferente. Véase también *Critique of Pure Reason* A729 = B757.

[2] Para una reseña concisa y erudita sobre cómo evolucionó históricamente el término, véase Pohlmann, 1971. El término, que inicialmente representaba una concepción política en el pensamiento griego, vino a ser usado en las controversias religiosas surgidas durante la Reforma; sin embargo, a principios de la era moderna se usó principalmente en discusiones políticas. Kant parece haber sido el primero en asignarle una significación más extensa, pues lo usó tanto en su filosofía teórica como en su filosofía práctica.

[3] La noción de autogobierno que usa Darwall (1995, p. 8, nota 18) es más estrecha que la mía.

[4] La teoría de Reid da cabida al autogobierno; no obstante, tal como lo señalo en el capítulo XX, sección 5, tratándose de Bentham no queda claro que así sea.

[5] Para una brillante exposición sobre el grado en que la creencia religiosa saturó el habla francesa del siglo XVI, al punto de que era casi imposible concebir algo fuera de la religión, ni incluso siquiera percatarse de que ello no era posible, véase Febvre, 1982, capítulos 9-10.

[6] Véase Porter y Teich, 1981, y para una visión general, Outram, 1995, cap. 1.

[7] Según el *Oxford English Dictionary* el término fue acuñado en el siglo xix. [El *Diccionario de la Real Academia Española* no lo registra sino en su última edición. (T.)]

PRIMERA PARTE
AUGE Y CAÍDA DEL DERECHO NATURAL MODERNO

II. EL DERECHO NATURAL: DEL INTELECTUALISMO AL VOLUNTARISMO

LA CREENCIA de que la acción humana debería ser guiada por leyes naturales aplicables a toda la gente, cualquiera que sea su raza, sexo, ubicación o religión, se originó fuera del judaísmo y del cristianismo. Una vez que fue acogida por el pensamiento cristiano, la idea del derecho natural llegó a ser un elemento central en la manera europea de concebir la moralidad. En este capítulo señalo brevemente los orígenes de la teoría del derecho natural y examino su exposición clásica en la obra de santo Tomás. Acto seguido, tras presentar algunos de los puntos principales en que los críticos han disentido de santo Tomás, paso a examinar la perspectiva sobre la moralidad que presentan los dos principales fundadores de la Reforma protestante, Lutero y Calvino, para quienes el voluntarismo era de importancia primordial. Las diferentes interpretaciones cristianas en materia de derecho natural fueron mucho más significativas para la evolución de la filosofía moral moderna que los escritos éticos de Platón o de Aristóteles.

1. LOS ORÍGENES DE LA TEORÍA DEL DERECHO NATURAL

El concepto del derecho natural es por lo menos tan antiguo como los estoicos. Evolucionó conforme la ciudad-Estado iba dejando de ser la forma política dominante en la vida mediterránea y fue transmitido a los romanos a través de la escuela estoica. En Roma la idea vino a tener un contacto provechoso con la propia práctica jurídica. La ley romana abarcaba pormenorizadamente todas las transacciones de los ciudadanos romanos. Conforme Roma fue expandiéndose, aumentó el trato comercial que sus ciudadanos efectuaban con los extranjeros. Durante estas transacciones inevitablemente surgieron problemas legales; sin embargo, no podía esperarse que quienes no eran romanos estuvieran al tanto de los intríngulis técnicos de la ley romana, la cual no tenía por qué interesarles. Para enfrentarse a esos problemas los juristas desarrollaron una serie de reglas y procedimientos menos complejos que los de la ley romana. El derecho de gentes (*jus gentium*), como se le llamaba, tenía por objeto incorporar las ideas comúnmente aceptadas sobre la honradez y el trato justo que pudiesen ser aceptadas en todas partes por cualquier persona civilizada. Tendría que ser lo suficientemente sencillo para que cada cual pudiese entenderlo y servirse de él. De este modo, casi llegó a ilustrar lo que los estoicos concebían como los principios supremos para toda la gente. El término "derecho natural" (*jus naturale*) era el equivalente latino del término filosófico griego que los estoicos empleaban para el derecho de gentes.

El transmisor más leído en materia de derecho natural fue Cicerón.[1] Sus escritos, si bien distan mucho de ser originales, dieron a conocer la doctrina estoica (y de hecho gran

parte del legado filosófico griego) por todo el Occidente civilizado. Siguiendo las enseñanzas del estoicismo, Cicerón identificaba el derecho natural con los dictados de la recta razón.[2] La razón habla con los acentos de la naturaleza mostrándonos leyes eternas e inmutables aplicables a todos. Es la legislación de los dioses, que los gobernantes humanos no pueden alterar. Las ideas de *jus gentium* y de *jus naturale* se fusionaron, una proporcionando especificidad y contenido a las abstracciones filosóficas y la otra incrementando la equidad y la universalidad de la práctica existente.

Las ideas acerca del derecho natural encontraron un lugar vital en la evolución del pensamiento cristiano tocante al gobierno de la acción. San Pablo aportó el motivo para incorporarlas en uno de los pasajes más citados del Nuevo Testamento y que más influjo han tenido en el tema: Romanos 2.14-15:

> En efecto, cuando los Gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza.

Una vez que la Iglesia, tras los primeros siglos de persecuciones y clandestinidad, se hubo transformado en una organización de largo alcance y gran riqueza, poder, complejidad y responsabilidad, se vio obligada a ensanchar sus regulaciones internas. Los juristas eclesiásticos se inspiraron en los antecedentes y prácticas de los juristas civiles romanos, y al igual que ellos encontraron necesario, pasados algunos siglos, codificar los fallos y procedimientos que habían ido acumulándose sin mucha supervisión precisa o coherente. Hubo varios intentos para codificar el derecho canónico. La obra decisiva, el *Decretum,* fue compilada alrededor de 1140 por Graciano, un monje de Bolonia. Permaneció como autoridad durante siglos (Dante le otorgó a Graciano un lugar en el Paraíso). En ella se dio el paso crucial de identificar el derecho natural con las directivas contenidas en la Biblia y con el derecho común a todas las personas, el derecho que les es dado reconocer por instinto natural.[3]

2. SANTO TOMÁS Y SU MORALIDAD DEL DERECHO NATURAL

Santo Tomás de Aquino confirió a este enmarañado legado un orden filosófico claro y cristiano. En su *Summa Theologica* da cuenta del derecho que contiene la visión de un universo jerárquico con variadísimas clases de seres creados. Dios creó todas las cosas para que funcionaran armoniosamente entre sí, y él controla la creación con su ley eterna para asegurarse de que ésta cumple con su propósito. Y por lo tanto, nada puede ocurrir fuera de su voluntad o en contra de ella. (*ST,* I.22.2, 3.1.103.3, 4, 7, 8). Dios —según nos dice santo Tomás— es el soberano supremo de su universo, y es quien da órdenes a soberanos subordinados, cuyos planes deben todos emanar de los suyos (Ia.IIae.93.3 A). Porque Dios mismo es el bien supremo, hizo todas las cosas para que fueran buenas y buscaran lo bueno, cada una de la manera que le es propia. Lo que define la forma apropiada para el funcionamiento de cada clase de cosa es la ley que dirige todas las

cosas que poseen tal naturaleza con el objeto de que logren el fin o meta que les es confiado por mandato divino.

Santo Tomás define el derecho natural como "una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad" (Ia.IIae. 90.4 R). Como todos los seres creados, nosotros los humanos somos inducidos a ir en busca de aquello que consideramos bueno. Sin embargo, nosotros, al igual que los ángeles y contrariamente a los seres inferiores, tenemos la capacidad de conocer nuestra finalidad y las leyes que nos muestran lo que hemos de hacer para lograrlo. Nuestras leyes son el efecto que en nosotros produce la ley eterna de Dios, y nuestro fin es la unión con Dios mediante la contemplación (Ia.IIae.3.7, 8).[4] Únicamente este logro del intelecto teórico puede brindarnos la dicha que necesariamente buscamos, ya que esto es lo único que realiza plenamente el máximo potencial de nuestra naturaleza, satisfaciendo así nuestros deseos. Nos es necesaria la gracia libremente otorgada por Dios para alcanzar la dicha entera, y sólo podemos esperarla en la otra vida. Pero por lo pronto podemos tratar de lograr rectitud en la voluntad, que también es necesaria para alcanzar la dicha terrenal (Ia.IIae.4.4). Si bien la salvación no ha de obtenerse solamente mediante la conducta moral, la moralidad no deja de desempeñar un papel esencial para lograrla (Ia.IIae.100.12, 106.2).

Las virtudes morales, sostiene santo Tomás, son hábitos que nos permiten controlar las pasiones y los deseos que tienden a apartarnos de nuestro verdadero bien. Como los hábitos tienen que ver con la práctica, estas virtudes deben guiarse por los principios de la razón práctica; y los principios de la razón que tienen que ver con lo bueno son las leyes de la naturaleza. Pudiéramos de hecho decir, con Aristóteles, que la virtud trae consigo un término medio, porque cuando nos desviamos por defecto o exceso de lo que requiere la razón, caemos en el vicio (Ia.IIae.61.4, 63.2, 64.1). Sin embargo, santo Tomás difiere de Aristóteles cuando sostiene que las leyes de las virtudes pueden formularse y emplearse en el razonamiento práctico. Hay leyes que contienen preceptos para todas las virtudes y de ese modo proporcionan gobierno racional cuando sea que lo necesitemos (Ia.IIae.65.3; *cf.* Ia. IIae.94.3). Santo Tomás no invoca la perspicaz idea de Aristóteles sobre el agente virtuoso como nuestro guía definitivo. Para él, las virtudes son básicamente hábitos de obediencia a las leyes.

Para santo Tomás, debido a que "la voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien", la voluntad es guiada necesariamente por lo que el intelecto le muestra que es bueno (I.82.2R1; Ia.IIae.8.1). En la práctica lo mismo que en teoría, los prolegómenos del conocimiento deben ser evidentes por sí mismos. El principio básico evidente que rige la razón práctica es que "el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse". Ello evidencia de manera bastante general la naturaleza del bien y del mal, sin restringirse al bien y al mal morales. También revela una tendencia natural contenida en todas las cosas, y no solamente un imperativo totalmente externo a la conducta en sí. De ahí que en el caso de seres de naturaleza compleja como nosotros exista más de una ley. Vemos lo que las leyes son para nosotros aplicando el precepto básico a las varias facetas de nuestra naturaleza. Tendemos naturalmente a preservarnos y a propagar la especie, a

ir en busca del conocimiento de Dios y a vivir en sociedad. Nos es posible escoger cómo responder a nuestras tendencias naturales, y el precepto en cuestión nos dice que tornemos éstas hacia el bien (Ia.II.ae.94.2). Así, el precepto nos dice que nos preservemos, que adoremos a Dios y que nos comportemos de manera sociable. Por naturaleza siempre estamos impelidos, por lo menos en cierto grado, a actuar como la ley de la naturaleza nos lo dicta, si bien también hay otros motivos que nos mueven. Cuando Cristo resumió las leyes, nos dijo que amáramos a Dios sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos (Mateo 22.37-39). No es de sorprender que santo Tomás piense que las leyes de la naturaleza vienen a decir lo mismo: nos enseñan a amar adecuadamente.[5]

Nos es posible conocer las leyes porque sus semillas están implantadas naturalmente en esa parte de la conciencia que santo Tomás llama la *sindéresis* (Ia.IIae.94.1R2; I.79.12).[6] Pero aunque cada cual tiene algún conocimiento de la ley más básica, no todos son igualmente aptos para llegar a tener total conciencia, sin recibir ayuda, de las consecuencias que derivan de ello. "La verdad —como dice santo Tomás— es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente" (Ia.IIae.94.4, 93.5). Hay dos razones que explican esta desigualdad. Una es la naturaleza pecaminosa que heredamos de Adán. La razón humana, apegada a "la costumbre de pecar", puede conocer los principios y aun así no ser capaz de un juicio apropiado en casos concretos (Ia.IIae.99.2; *cf.* 94.6). Otra es que algunas de las conclusiones que pueden sacarse de las leyes de la naturaleza requieren tanta consideración de las circunstancias que "no todos son capaces de hacer esto cuidadosamente, sino sólo los sabios" (Ia.IIae.100.1).

Los hombres pueden elaborar leyes para sí mismos, pero ningún edicto humano que contravenga las leyes de la naturaleza puede contar como una ley de verdad (Ia.IIae.95.2). No obstante, no debemos extender demasiado nuestra idea sobre la elaboración de las leyes. Y sobre todo, no debemos malinterpretar lo dicho por san Pablo en Romanos 2.14-15. Allí no se dice que tengamos que gobernarnos a nosotros mismos. "Nadie —dice santo Tomás—, estrictamente hablando, dicta una ley para sus propios actos" (Ia.IIae.93.5). Conociendo las leyes de la naturaleza, por muy imperfectas que sean, participamos de la ley eterna de Dios. Pero san Pablo quiere decir que la ley está dentro de nosotros no sólo "en cuanto reside en su principio regulador, sino también en cuanto se encuentra […] en el sujeto regulado" (Ia.IIae.90.3). Nuestra participación de la ley eterna evidencia que nosotros no nos gobernamos. Es otro el que nos gobierna.

La moral sustantiva que Tomás de Aquino vincula con la ley de la naturaleza es la ley del Decálogo complementada por el mandamiento de amor. Puesto que esta parte de sus ideas proviene de las Escrituras, no podía ser objetada. Pero todo lo demás sí, y gran parte de ellas lo fue. Si bien sus críticos medievales concordaban con él en que hay leyes de la naturaleza que estructuran un universo armonioso encaminado hacia el bien de todos y cada uno de sus miembros, sus opiniones sobre la voluntad y la relación de ésta con el bien diferían profundamente de las de Tomás de Aquino.

3. LA VOLUNTAD Y EL BIEN EN EL VOLUNTARISMO

La oposición que apunté en el capítulo I.3 entre las posturas teológicas que los estudiosos ahora llaman intelectualismo y voluntarismo tuvo su origen en el desacuerdo medieval con la opinión de santo Tomás.[7] Uno de los puntos de divergencia es el de la psicología de la elección individual. Los críticos de santo Tomás opinan que éste tiene problema al explicar la responsabilidad por el pecado. La visión intelectualista parece implicar que podemos actuar erróneamente sólo si no logramos saber lo que es bueno. Pero, ¿cae la culpa en nuestra ignorancia? Antes de santo Tomás la cuestión había sido tratada por san Anselmo (1033-1109), quien consideraba que ésta dimanaba del caso de la caída del diablo. ¿Cómo podía Dios eludir responsabilidades por el pecado del diablo? Supóngase que la voluntad del diablo es únicamente impulsada por su percepción del bien supremo. Luego entonces, si hubiese sabido que la obediencia era el bien supremo, no habría caído. Y si no lo sabía, ¿quién es el culpable? No podría haber escogido la ignorancia si hubiera sabido que ésta era un bien inferior al conocimiento. ¿Y esto no hace a Dios responsable de la caída?[8] Anselmo opinaba que no era así, y sus opiniones fueron el punto de partida desde el cual Juan Duns Escoto (1266-1308) elaboró su propio planteamiento sobre el pecado de Lucifer.

La caída de Lucifer, opina Duns Escoto, se debió a un deseo descomedido por lograr su propia felicidad. Lucifer deseaba el bien en forma inadecuada o descomedida para alguien que él amaba o a quien le deseaba lo mejor.[9] No podría haber sido Dios, hacia cuyo bien él concibiera un deseo descomedido, puesto que Dios es de por sí tan digno de ser amado que resulta imposible amarlo en exceso. Es improbable que Lucifer hubiese buscado el bien de alguien más; así que debe de haber sido él mismo a quien amaba en exceso. Ahora bien, ¿cómo es esto posible? La voluntad por naturaleza va en busca de lo provechoso, y si únicamente figura este aspecto de la voluntad, busca tanto de ella como le sea posible. Esto se asemeja mucho a la idea tomista de que deseamos y queremos únicamente lo que creemos es bueno, y de que lo deseamos proporcionalmente a su bondad. Pero Duns Escoto opina que existe otro aspecto relativo a la voluntad. La voluntad puede ir en busca de lo que es justo y no meramente de lo útil o grato. Y la justicia pone un freno indicando hasta qué punto uno debe ir en busca de lo útil o de lo grato. Esto último siempre es bueno; no obstante, puede que no sea bueno que uno disfrute de algo bueno precisamente en tal momento o que lo obtenga exactamente de esta o de aquella manera. Por ejemplo, uno no debe tratar de obtener lo que todavía no merece. El pecado de Lucifer, entonces, no fue debido a la ignorancia. Fue una búsqueda deliberada de un bien que él sabía no debía tratar de obtener, y el cual no tenía que tratar de obtener. En cambio, era libre de tratar de obtener un bien obtenible justamente (pp. 463-465).

Imagínese que hubiese un ángel —nos dice Duns Escoto— "con una inclinación hacia lo provechoso, mas no hacia la justicia". Tal ángel no sería libre, sino incapaz de no ambicionar lo provechoso sobre todas las cosas. "Sin embargo, ello no sería considerado como pecado, porque el apetito estaría relacionado con el intelecto […] que sigue

necesariamente lo que ese poder cognitivo le muestra" (p. 469). Únicamente habiendo una inclinación angelical hacia la justicia lo mismo que hacia lo provechoso podemos pensar que hay una libertad de la voluntad que sea angelical y entender cómo puede ser frenado el apetito por lo provechoso; y sólo entonces puede considerarse pecado. La moraleja que Escoto saca de todo lo anterior es de una claridad ejemplar:

> Si algún poder fuese exclusivamente apetitivo […] no podría pecar […] ya que se vería impotente para ir en busca de algo que no fuera lo que el intelecto le mostrara […] Pero ese mismo poder, una vez que se le ha hecho libre […] pudiera moderarse en el desear […] por el hecho de ser capaz de moderarse en ello, sería muy probable que lo hiciera siguiendo el imperio de la justicia que ha recibido de una voluntad superior […] una voluntad libre no está obligada a buscar la dicha incondicionalmente (p. 471).

Así, Duns Escoto atribuye dos facultades a la voluntad: "la inclinación a la justicia y la inclinación a lo provechoso", mientras que Tomás de Aquino únicamente le atribuye esta última. El otro punto principal en que Escoto se aparta de la postura de santo Tomás también implica un modo en que la voluntad no está atada a la búsqueda del bien. Y aquí la cuestión está relacionada con la voluntad divina.

Tomás de Aquino, como lo apunté, sostenía que los principios elementales del derecho natural son racionales, y concordaba con la opinión de Cicerón de que el razonamiento correcto, al mostrárnoslos, nos muestra los principios que gobiernan adecuadamente tanto la voluntad de Dios como la nuestra.[10] De ahí que para santo Tomás —nos dice Escoto— "lo que se manda [en el Decálogo] no es bueno simplemente porque se manda, sino que se manda porque es bueno por sí mismo" (p. 273). Pero para Duns Escoto la voluntad es más noble que el intelecto y no está atada a lo que el intelecto puede mostrarle. Y para sustentar su opinión es capaz de invocar la palabra divina: Cristo dijo que "todo es posible para Dios" (Marcos 10.27). Por lo cual parece que Dios puede querer cualquier cosa. Duns Escoto ve un único límite a la voluntad de Dios: él no puede querer algo que vaya contra su propia naturaleza. Las leyes de la naturaleza, luego entonces, únicamente pueden requerir lo que Dios no podría rechazar sin la autocontradicción que supone negar su propia naturaleza.

De lo anterior se colige, según opina Escoto, que únicamente los dos primeros mandamientos son leyes de verdad. Y es que éstas derivan estrictamente de la verdad necesaria de que si Dios existe, solamente él puede ser amado como Dios. Por tanto, Dios no podría ordenar algo contrario a ellos (p. 277).[11] Sin embargo, los mandamientos de la segunda tabla, los que se refieren a las relaciones entre los humanos, no derivan del mismo modo de ninguna verdad necesaria. Duns Escoto concede que "armonizan sobremanera" con las rigurosas leyes naturales y que por este modo derivativo puede considerárseles leyes de la naturaleza (p. 279). La armonía de los preceptos de la segunda tabla con las leyes naturales de la primera surge porque el perfecto amor hacia Dios sería algo adecuado, y por tanto desprovisto de envidias. Nos llevaría a desear lo mejor a otros, o sea a desear que otros amaran a Dios del mismo modo que nosotros. La segunda tabla dictamina entonces las formas en que debemos expresar ese amor. No obstante, Duns Escoto insiste en que los dos primeros mandamientos no imponen el

requerimiento absoluto de amar a Dios. Únicamente requieren que no lo odiemos. Y podemos evitar un odio semejante sin por ello pasar luego a amar al prójimo. Además, incluso si amo a mi prójimo en el sentido de que quiero que ame a Dios, no de ello se deduce rigurosamente que yo deba querer preservar su vida o su integridad física. De ahí que a Dios no le haya sido preciso querer u ordenar que no matemos y no cometamos adulterio, como de hecho lo hizo (pp. 283-285).

Y entonces, ¿podría Dios haber querido u ordenado otra cosa? ¿Podría haber concebido el asesinato y el adulterio como algo correcto? Duns Escoto responde con una distinción entre el poder absoluto y el poder ordenado o decretado. Éste es el poder de acatar una ley justa. Aquél es el poder de actuar contrariamente a dicha ley. Si los seres finitos ejercen su poder absoluto y violan una ley, actúan de forma inmoral; por lo tanto, si violamos las leyes de Dios siempre estamos obrando inmoralmente.

> Sin embargo, cada vez que la ley y su rectitud moral están en poder del agente, de tal modo que la ley es correcta únicamente porque está arraigada por el uso, entonces el agente con toda libertad puede disponer las cosas de una manera que no sea la que esta ley correcta le dicta y no por ello dejar de obrar moralmente, debido a que está en capacidad de sentar otra ley correcta o justa según la cual él pueda obrar correctamente (p. 257).

Cuando Dios obra conforme a las leyes que ha instituido, hace uso de su poder de mandar. No obstante, puede hacer uso de su poder absoluto "para hacer cualquier cosa que no sea autocontradictoria u obrar de cualquier modo que no incluya una contradicción (pues son tantas las maneras en que podría obrar)" (p. 257). De esta manera, el poder absoluto de Dios le permitiría dictar más leyes para la segunda tabla de las que dictó; sin embargo, mientras él se circunscriba a su poder ordenado, no hará tal cosa.

Duns Escoto está de acuerdo en que hay leyes de la naturaleza que son fundamentales para la moralidad humana. Más aún: él opina que Dios las ordena para provecho de la comunidad que ha de vivir conforme a ellas (p. 253).[12] Sin embargo, en su opinión, casi todas las llamadas leyes van incluidas con tal nombre sólo por deferencia. Únicamente aquellas que se refieren a la adoración ordenan algo porque ello es bueno; las demás hacen que algo sea bueno porque así lo mandan ellas. Y es que de ningún modo se basan en alguna bondad previa que emane de la naturaleza de lo que mandan o de resultas de esas acciones. En consecuencia, del conocimiento, cualquiera fuera éste, que pudiéramos tener sobre la naturaleza de actos concretos nada podríamos inferir relacionado con la manera en que debemos comportarnos. Guillermo de Occam (c. 1285-1349) llevó esta apreciación a una conclusión radical.[13] Dios, sugiere Occam, podría incluso mandar que no se le quisiese. Si mandara ser odiado, no se contradiría, y el odio a Dios sería una virtud.[14] El contenido de cualquier ley divina no explica o justifica que sea una ley. Dios, al ejercer su poder absoluto, es indiferente a lo que manda; únicamente su poder ordenado es frenado por las leyes preestablecidas.

Duns Escoto y Occam sostenían que solamente su enfoque podía dar una explicación adecuada de ciertos actos de Dios. Es cierto que Dios ordenó los preceptos del Decálogo,

y que agregó muchas otras leyes para los judíos. Pero también ordenó que Abraham matara a su hijo, que los judíos despojaran a los egipcios y que Oseas se casara con una prostituta. ¿Cómo era posible que Dios contraviniera sus propias leyes? ¿Cómo hemos de explicar el poder de Dios para conceder una dispensa para transgredir la ley? Puesto que había que acomodar los textos de la Biblia, el problema era ineludible. Los voluntaristas lo resolvieron diciendo que el poder absoluto de Dios le permite alterar la naturaleza de ciertos actos que de otro modo habrían contravenido sus leyes. Al intelectualismo de Tomás de Aquino, que no permitía tal cosa, se le hace difícil dar cuenta del poder de dispensa de Dios.

El factor más elemental que llevó a Juan Duns Escoto a la postura voluntarista fue el afán de preservar la omnipotencia de Dios. De ser todos los preceptos del Decálogo verdaderas leyes de la naturaleza, "verdaderas en virtud de sus términos", tendrían que ser verdaderas "aun cuando, asumiendo lo imposible, no existiera ningún acto volitivo". Y entonces la voluntad de Dios tendría que concordar con dichos preceptos o estar en el error, una limitación que Escoto no admite. Aparte de que la visión intelectualista requiere que digamos que la voluntad de Dios "está determinada necesaria e incondicionalmente con respecto a querer otras cosas que no sean él mismo". Pero Duns Escoto cree haber demostrado que la voluntad de Dios "no tiende a nada que no sea él mismo, salvo contingentemente" (p. 275). La omnipotencia queda salvaguardada, al precio de hacer de los mandamientos de Dios en materia de las relaciones morales entre los seres humanos un producto de su voluntad arbitraria. Lutero y Calvino no tuvieron objeciones en cuanto al precio. El voluntarismo se volvió un tema ineludible para los pensadores ulteriores debido al lugar decisivo que éstos le confirieron en sus teologías morales.

4. LOS DOS REINOS DE LUTERO

Martín Lutero (1483-1546) acabó con el control monopolístico de la Iglesia católica romana sobre la vida y el culto cristianos. Su interpretación de la doctrina cristiana fue además profundamente anticatólica. Él decía que solamente eliminaba errores y volvía a la enseñanza de la Biblia y de los primeros padres de la Iglesia, principalmente a san Agustín. No fue el único radical que revindicó la sanción de la tradición antigua para nutrir sus opiniones.

La diferencia entre el derecho natural y el Evangelio y la relación que ambos mantienen entre sí son cruciales en la doctrina de Lutero. La categoría de ley es algo amplio. Incluye la ley positiva del soberano, la ley mosaica que fue dada a los judíos y el derecho natural. De éstos sólo el derecho natural es válido para todos los seres humanos. Incluso los hombres impíos tienen algún vago conocimiento de él; los paganos más sabios lo poseían, y podemos obtener datos sobre el derecho natural estudiando a Aristóteles y a Cicerón.[15] Aunque Lutero concede que la razón nos da un mayor conocimiento del derecho natural, él hace hincapié, aun con mayor énfasis que santo Tomás, en los efectos

del pecado para debilitar nuestra facultad de raciocinio y la consiguiente importancia de que Dios volviese a promulgar las leyes mediante el Decálogo mosaico y la enseñanza de Cristo.[16] Estos puntos no representan ninguna notable novedad respecto a la clásica teoría del derecho natural. Y es que las innovaciones de Lutero radican más bien en los papeles que asigna al derecho natural en nuestras vidas o, como él mismo lo expresa, en los usos de tal derecho, entre los que es posible notar igualmente el papel del Evangelio.

Para Lutero, el uso primero de cualquier ley o derecho es sencillamente "poner freno a los malvados". En nuestro estado pecaminoso, casi todas las personas están en las garras de apetencias que las empujarían a los más nefandos pecados, a no ser que se les controle por el temor de "la cárcel, de la espada y del verdugo" (p. 139). El hombre en su situación pecaminosa es como el demonio, "vuelto totalmente hacia el ego y hacia sí mismo". Va en pos de riquezas y poderíos terrenales sin límite alguno; a quien se le ponga en su camino responde con rabia y furia incontrolables (p. 192). Por ende, sin leyes severas que se hagan cumplir, sencillamente no podríamos vivir juntos. No obstante, Dios quiso que viviéramos juntos y nos dio, con el derecho natural, gobierno para saber cómo podemos lograrlo.

El segundo uso de la ley, su objetivo principal, es convencernos a todos de que somos pecadores, "revelar al hombre su pecado, su ceguera, su miseria, su impiedad, ignorancia, odio y desprecio de Dios, muerte, infierno y el juicio y la ira merecida de Dios". Mientras no cobremos conciencia de nuestra verdadera condición, estaremos llenos de orgullo y de soberbia (pp. 139-141). Sin embargo, las leyes naturales, tal como se repiten en el Decálogo, "muestran lo que debe hacerse, pero no confieren fortaleza para realizarlo. Su propósito es enseñar al hombre a conocerse a sí mismo y que mediante ellas pueda reconocer su incapacidad de hacer el bien y perder la esperanza respecto a su propia capacidad" (p. 57).[17]

En esta afirmación de gran calado, Lutero no dice que no podamos comportarnos externamente como las leyes lo requieren. Es cierto que podemos controlar nuestras acciones; pero no podemos controlar los motivos que nos llevan a hacer lo que las leyes requieren. "Dios no solamente quiere las obras por sí mismas —nos dice Lutero—. Él quiere que las hagamos con mucho gusto y de buen grado. Y cuando no hay alegría al hacerlas y faltan buena voluntad y buenos motivos, entonces a los ojos de Dios aquéllas son inertes."[18] Las obras no salvan por sí mismas. Únicamente lo hace una voluntad que está en lo cierto; y sólo aquellos a quienes se ha otorgado la gracia pueden obrar según la voluntad adecuada. El Evangelio aporta la buena nueva de que cabe esperar la gracia que volverá nuestras almas hacia el amor.

Aquellos a quienes ha sido otorgada la gracia están, en un punto importante, más allá de la ley. "Los cristianos —dice Lutero— tienen el Santo Espíritu en el corazón, y es él quien los instruye y hace que no causen daño a nadie." Para ellos obrar bien no proviene de ningún razonamiento sino del amor que la fe les hace posible.[19] Es el Cristo que está dentro de nosotros quien guía a los depositarios de la gracia en sus relaciones con Dios y con el prójimo por igual. Lutero cita a san Pablo (I Timoteo 1.9) para apoyar esta opinión: "La ley no ha sido instituida para el justo, sino para los prevaricadores y

rebeldes" (pp. 368-369). Aquellos a quienes es dada la gracia gozan de la libertad de un cristiano, "la libertad cristiana […] con la que […] ya no son necesarias las buenas obras para conseguir la justificación y la salvación" (pp. 58-59).[20]

San Agustín enseñó que hay dos ciudades: la terrenal y la celeste. Una está formada por los que se hallan en las garras del amor indebido y valoran los bienes terrenales descomedidamente; la otra, por los que mediante la gracia experimentan un amor justo y aprecian los bienes terrenales sólo por su justo valor.[21] Lutero adopta la visión agustiniana en una de sus más importantes doctrinas, la de los dos reinos. Los dos regímenes a que Dios nos ha sometido son

> el espiritual, que mediante el Santo Espíritu bajo Cristo hace a los cristianos y a la gente piadosa, y el secular, que refrena a los indignos de ser cristianos y a los malvados, de modo que tengan necesidad de mantener la paz por fuera, incluso contra su voluntad […] estos dos reinos deben ser claramente distinguidos, y a ambos debe permitirse seguir existiendo; uno, para que produzca piedad y el otro para que aporte la paz exterior y evite fechorías; en el mundo uno no se basta a sí mismo sin el otro (pp. 370-371).

Para Lutero el ámbito espiritual no ha de hallarse únicamente en la otra vida. Está constituido por aquellos a quienes les ha sido dada la gracia, incluso si viven con los que no la tienen. Cuando Dios nos salva no modifica nuestra naturaleza pecaminosa; él simplemente nos considera justos, por amor a Cristo, que lleva el peso de nuestros pecados. Y es que seguimos siendo pecadores, aun si Dios nos ha salvado. Y seguimos con los mismos deseos desaforados y los mismos odios malévolos que ya teníamos antes, pero somos más capaces de controlarlos y sabemos que logramos la salvación a pesar de ellos. "Así, un cristiano es tanto justo como pecador, sagrado y profano, enemigo de Dios y así y todo hijo de Dios" (p. 130). Ni siquiera los que logran la salvación son perfectos. Si bien "tanto los piadosos como los malvados poseen la Ley", las expectativas de ambos en cuanto a ella son diferentes. El piadoso tiene la inteligencia de no esperar la salvación por obedecer eternamente. El justo "cumple con lo que demanda la ley y puede prescindir de ella".[22] No obstante, dado que sigue siendo un pecador aun si ante Dios es considerado justo, no por ello deja de necesitar la ley. La fe salva pero no elimina que se requieran obras.

Éstas, en la teoría de Lutero, tienen dos funciones primordiales. La primera es demostrar que la fe es un bien indiscutiblemente otorgado. "Pues si las buenas obras y el amor no florecen —dice Lutero— la fe no es auténtica" (p. 18). La segunda consiste en que, debido a que son necesarias para que vivamos en la tierra, debemos prestarles suma atención. Todos los diversos tipos de labores que se requieren para mantener la vida son igualmente válidos a los ojos de Dios. No debiéramos desdeñar ningún llamado, por humilde que sea. Nosotros podemos y de hecho deberíamos contribuir a la vida terrenal desempeñando un papel o una posición social particulares, y si obramos con el ánimo adecuado, servimos a Dios tanto como verdugos, soldados o esposas que como sacerdotes o reyes.[23]

Lutero distingue entre los dos reinos de varias maneras.[24] Hay veces que considera que en el reino de Dios únicamente tienen cabida aquellos a quienes se ha otorgado la

gracia, y que todos los demás pertenecen al reino del diablo. Pero junto a esta dicotomía existe otra que se refiere a dos aspectos de todo ser humano: todos somos súbditos de Dios. Incluso los que no logran la salvación tienen un lugar, por muy despreciable que éste sea, en el mundo espiritual. Y todos nosotros en esta vida, nos salvemos o no, siempre tenemos necesidad de la ley para controlar nuestra conducta externa. Vistos de este modo, los dos reinos de Lutero no están poblados por habitantes diferentes. Más bien divergen en los diferentes tipos de gobierno que le son asignados a cada cual. Todos viven según la ley, pero sólo algunos según el Evangelio.[25] Luego entonces, la pregunta decisiva es: ¿qué debemos hacer para salvarnos?

5. EL VOLUNTARISMO DE LUTERO

En el reino espiritual cada persona debe salvarse individualmente. Ninguna mediación puramente humana puede reemplazar la aceptación directa de Dios. Lutero es tajante al respecto: "Esta verdad es incontrovertible —dice—; en lo que se refiere a la promesa divina, cada cual debe atenerse a su propia persona. Lo indispensable es su propia fe. Cada quien debe responder por sí mismo y llevar su propia carga" (p. 283). La Iglesia romana, al pretender que su mediación era esencial, había hecho que las cosas tomaran un cariz sumamente equivocado. Y por lo tanto no podía aliviar el angustioso sentido del pecado que abruma a cualquiera que se da cuenta de la incapacidad total del individuo para lograr la relación más apropiada con Dios. La Iglesia simplemente había institucionalizado nuestra tendencia hacia la soberbia y la autodependencia, la engañosa ilusión de que podemos llegar a ser aceptables a Dios mediante nuestras obras. Lutero acusa a la Iglesia de haber seguido los pasos errados de Pelagio, el monje británico del siglo v que enseñó que podemos, con toda libertad, decidir actuar correctamente, y que en caso de que así sea hemos de merecer la salvación que entonces un Dios justo no podrá negarnos.[26] Es necesario un cambio drástico en la Iglesia, alegaba Lutero, hasta lograr que su estructura lo mismo que sus enseñanzas evidencien que solamente la fe justifica y que ésta únicamente proviene del don que Dios nos hace de su gracia.

Tomás de Aquino se tenía por un opositor del pelagianismo. Afirmaba que la naturaleza y la gracia cooperan, y que la gracia nos permite emplear al máximo nuestras capacidades naturales más que sustituirlas, de tal modo que nuestro libre albedrío y la ayuda libremente otorgada de Dios puedan conjuntamente llevarnos a la salvación. Para Lutero incluso creer que nosotros pudiéramos cooperar para hacer posible nuestra propia salvación es señal de la soberbia, fuente de todo mal. Lejos de intentar reconciliar la razón y la fe, como lo había hecho santo Tomás, Lutero aceptó la opinión agustiniana de que en el cristianismo el misterio es inevitable. La razón desempeña un papel en los asuntos seculares pero en los sagrados es fuente de corrupción.

El misterio principal es que un Dios justo y amoroso nos hizo de una manera tan natural que inevitablemente nos llevaría al pecado y a merecer castigo eterno. Algunos se salvan por la gracia divina; no obstante, Lutero acepta la doctrina agustiniana de que la

gracia es anunciadora: llega antes de que hagamos algo para merecerla; y puesto que sin ella no podemos amar como se debe ni obtener la salvación, la responsabilidad por nuestros pecados en ese caso se revierte a Dios. Y cuando Lutero aborda el problema no tiene ningún escrúpulo en declarar que simple y sencillamente no podemos entenderlo. Dios endureció el corazón de Faraón de tal modo que incluso se negó a buscar la salvación. ¿Por qué? "Esta pregunta", responde Lutero,

> toca a los secretos de Su Majestad […] no nos corresponde indagar estos misterios sino adorarlos […] Idéntica respuesta debería darse a aquellos que preguntan: ¿por qué dejó a Adán que cayera y por qué nos creó a todos viciados por el mismo pecado, cuando podría haber mantenido a salvo a Adán y habernos creado de otra materia? […] Dios es aquel para cuya voluntad no puede sentarse causa o motivo que sea norma o patrón; porque nada existe que esté a su nivel ni por encima de Él, sino que en sí mismo es norma para todas las cosas […] Lo que Dios manda no está porque deba o estuviese obligado a que fuera así; todo lo contrario, lo que adviene debe estar bien porque él así lo ordena (pp. 195-196).

De este modo, Lutero acepta una posición voluntarista sobre los mandamientos de Dios y con ello acepta la conclusión de que no podemos comprender a Dios ni juzgar sus decisiones.[27]

> Si Su justicia fuere tal que pudiese juzgársele sólo por cálculo humano, es obvio que no sería Divina; no diferiría en modo alguno de la justicia humana. Pero por cuanto Él es el único y verdadero Dios, incomprensible y totalmente inaccesible al entendimiento humano, es razonable y de hecho inevitable que Su justicia también tenga que ser incomprensible (p. 200).

No hay ley para Dios, que no tiene necesidad de controlar pasiones pecaminosas; y la ley que él nos da carece de motivo comprensible. Dios está fuera y a una distancia infinita de cualquier comunidad humana constituida por la moralidad.

Sin la gracia somos totalmente egocéntricos; y si nuestra salvación dependiera de nosotros, nunca tendríamos la seguridad de obtenerla. "Si viviera y laborara por toda la eternidad, mi conciencia nunca alcanzaría una holgada certidumbre en cuanto a saber qué tanto debe bastar para satisfacer a Dios" (p. 199). Lutero incluso llega a decir que Dios es un tirano potencial porque nos pide algo que no somos capaces de dar, pero es la gracia lo que impide tal reproche.[28] Una vez que Dios opta por salvarnos, nadie puede alejarnos de él. La misma arbitrariedad del juicio de Dios es un alivio, y la doctrina de la salvación por la fe es la única enseñanza que puede mitigar nuestro temor de Dios. Nuestro libre albedrío se extiende únicamente a las cosas seculares. No podemos por nosotros mismos hacer nada en materia de bienes espirituales. Sólo después de que la voluntad de Dios nos haya hecho justos a sus ojos, aceptándonos, es cuando nuestra voluntad nos permitirá obrar debidamente, por amor.[29]

6. EL VOLUNTARISMO HUMANÍSTICO DE CALVINO

En muchos aspectos las opiniones de Juan Calvino (1509-1564) concuerdan con las de Lutero. Algo primordial es que ambos aceptan la necesidad de justificarse por la fe y de

gozar de la gracia anticipadora, mediada por Cristo. Pero también hay diferencias importantes entre los dos reformadores. Las opiniones de Calvino en materia del gobierno de la Iglesia y en política no eran las mismas que las de Lutero. Y mientras que Lutero había sido educado como monje por la Iglesia católica, Calvino recibió una formación humanística y jurídica. Cada vez que los filósofos de la Antigüedad hablaban de la vida interior, provocaban el odio de Lutero. El peor de todos era Aristóteles, cuyas obras se enseñaban en todas las universidades. "Este pagano se ha llevado la supremacía", clamaba Lutero, enfurecido;

> ha pervertido y casi suprimido las Escrituras de Dios viviente […] No puedo dejar de pensar que el Maligno introdujo el estudio de Aristóteles […] su libro sobre la Ética es peor que cualquier otro, pues se opone diametralmente a la gracia de Dios y a las virtudes cristianas […] ¡Oh!, quiten semejantes libros de manos cristianas (pp. 470-471).

Calvino no tenía tal actitud. En sus primeros años escribió un comentario humanístico sobre un tratado de Séneca acerca de la clemencia, y toda su vida trató de encontrar formas de acomodar las percepciones profundas de los filósofos al cristianismo. Suponiendo que la caída hubiese debilitado nuestras facultades y ofuscado la razón, Calvino opinaba que el daño era menor de lo que Lutero pretendía. No obstante, se mostró tan determinado como Lutero en profesar la total insuficiencia de las obras para obtener la salvación.

Al igual que Lutero, Calvino es un voluntarista. Dios, el creador y regente del cosmos, está más allá de toda comprensión humana. Que estaba predestinado desde la eternidad que Adán pecara; que por su pecado todo el género humano se perdería; que de esa masa de seres totalmente indignos algunos fueran escogidos misericordiosamente para salvarse; que a aquellos no escogidos se les dejara sufrir la angustia de quedarse permanentemente privados de Dios (*Institutes,* II.V.12): todo esto es obra de la justicia de Dios y nos es incomprensible (III.xi.7). ¿Cómo, entonces, podemos estar seguros de que ello es justo?

> Porque de tal manera es la voluntad de Dios la suprema e infalible regla de justicia, que todo cuanto ella quiere, por el solo hecho de quererlo, ha de ser tenido por justo. Por eso, cuando se pregunta por la causa de que Dios lo haya hecho así, debemos responder: porque quiso. Pues si se insiste preguntando por qué quiso, con ello se busca algo superior y más excelente que la voluntad de Dios, lo cual es imposible hallar (*Institutes,* III.xxiii.2).[30]

Calvino también sigue a Lutero cuando sostiene que los humanos han de ser gobernados por dos tipos de regímenes: uno divino y otro terrenal. Hay —dice Calvino—

> un doble régimen del hombre: uno espiritual, mediante el cual se instruye la conciencia en la piedad y el culto de Dios; el otro político, por el cual el hombre es instruido en sus obligaciones y deberes de humanidad y educación que deben presidir las relaciones humanas. Comúnmente suelen llamarse jurisdicción espiritual y jurisdicción temporal; nombres muy apropiados, con los que se da a entender que la primera clase de régimen se refiere a la vida del alma, y la otra se aplica a las cosas de este mundo; no solamente para mantener y vestir a los hombres, sino que además prescribe leyes mediante las cuales puedan vivir con sus semejantes santa, honesta y modestamente. Porque la primera tiene su asiento en el alma; en cambio, la otra solamente se preocupa de las costumbres exteriores (*Institutes,* III.xix.15).

Los mandatos primordiales de Dios forman lo que Calvino llama "la ley moral". Ésta, como lo expuso Pablo en Romanos 2.14, "está escrita y como impresa en los corazones de todos los hombres". "Sin embargo, el hombre está de tal manera sumido en la ignorancia de sus errores" que no le es posible entenderlo a partir de esa fuente. Por ello, en el Decálogo Dios "nos dio su ley escrita para que nos testificara más clara y evidentemente lo que en la ley natural estaba muy oscuro" (*Institutes,* II.viii.1). Esto fue algo absolutamente necesario si habíamos de aprender cómo adorar a Dios, pues la caída destruyó totalmente en nosotros la conciencia de que necesitábamos piedad. Sin embargo, Calvino sostiene que todavía quedan dentro de nosotros algunas chispas de la luz divina inicial, respecto al reino político o terreno. "Puesto que el hombre es por naturaleza un animal social" —dice Calvino—, naturalmente va en pos de compañía:

> por esto vemos que existen ideas generales de honestidad y de orden en el entendimiento de todos los hombres. Y de aquí que no haya ninguno que no comprenda que las agrupaciones de hombres han de regirse por leyes, y no tenga algún principio de las mismas en su entendimiento. De aquí procede el perpetuo consentimiento, tanto de los pueblos como de los individuos, en aceptar las leyes (*Institutes,* II.ii.13).

La primera tabla del Decálogo muestra nuestros deberes para con Dios; los principios de las leyes que estructuran un trato cívico justo están en la segunda tabla (II.ii.24). Calvino resume que ambas requieren que amemos a Dios y al prójimo, concordando así con Tomás de Aquino en que la formulación de Cristo respecto a la ley, aunque no se enuncia expresamente en el Decálogo, es su principio (IV.xx.15). No obstante, la visión de Calvino acerca de los usos de la ley moral deja claro que su postura es más cercana a Lutero que a santo Tomás en su forma de entender las leyes naturales.

Calvino atribuye tres usos a la ley, en vez de los dos de Lutero. La primera función es hacer crecer nuestra transgresión y convencernos de nuestra condición de pecadores: la ley nos muestra lo que deberíamos hacer y de ese modo nos obliga a tomar conciencia de que no podemos hacerlo. La segunda es contener a los malvados mediante amenazas de castigo. Calvino cita a I Timoteo 1.9, y lo interpreta del mismo modo que Lutero. Que la ley no sea para los justos sino para los injustos significa simplemente que su cometido es frenar a aquellos cuya conducta externa evidencie las "violentas intemperancias de la carne" (II.vii.10). Ello no significa que los cristianos no necesiten ley alguna (II.vii.13; *cf.* II.xix.15). Es de acuerdo con esto último como vemos que para Calvino la función primordial de la ley es la tercera: instruir a aquellos que se cuentan entre los elegidos para que conozcan su deber con mayor claridad. Calvino explica que "el Señor, a aquellos que leen la ley, interiormente les inspira prontitud para obedecerlo" (II.vii.3-12).

Así, los preceptos de la segunda tabla tienen como propósito suministrar la estructura de todas las sociedades mundanas. La sentencia de san Pablo en Romanos 2.14-15 nos muestra que a veces "el entendimiento del hombre tiene mayor penetración para observar una línea de conducta correcta" que para conocer preceptos más elevados (II.ii.22). Hasta los paganos —consiente Calvino— tenían algún conocimiento de esta parte de la ley de la naturaleza. Sin embargo, él insiste en que la ley requiere más que conformidad exterior. El asunto es obvio en lo que toca a la primera tabla, que dictamina

que amemos a Dios con todo el corazón. También lo es en cuanto a la segunda. El sexto mandamiento, por ejemplo, no solamente prohíbe matar. Su propósito —dice Calvino— es igualmente modelar nuestras almas. "Pues sería ridículo que aquel que mira minuciosamente los pensamientos del corazón… instruyera únicamente al cuerpo en materia de verdadera rectitud. Por lo tanto, esta ley también prohíbe dar muerte al corazón y prescribe tratar interiormente de salvar la vida del prójimo" (II.viii.39). Incluso cuando podemos tener control sobre nuestras pasiones descomedidas de tal modo que nuestras acciones externas sean las debidas, conseguir el estado interno que se requiere sigue estando fuera de nuestro alcance. Es por ello que la ley nos enseña que necesitamos la gracia. Sin ella, ni siquiera podemos ir en busca de nuestro bien más anhelado: la bienaventuranza eterna (II.ii.26-27).

La ley también sirve para un propósito adicional. Al saber lo que se requiere de nosotros, somos responsables, y cuando no podemos cumplir con ella, somos inexcusables. Calvino incluso sugiere que podría definirse la ley natural como "un sentimiento de la conciencia mediante el cual [ésta] discierne entre el bien y el mal lo suficiente para que los hombres no pretexten ignorancia, siendo convencidos por su propio testimonio" (II.ii.22). Sabemos lo que deberíamos hacer pero no lo hacemos. La voluntad, por tanto, no siempre sigue los dictados del intelecto. Tal extravío no es explicable invocando libre albedrío alguno: al igual que Lutero, Calvino cree que sería casi sacrílego imaginar que podemos sinceramente entablar cualquier acción, tal como Dios sí puede (II.ii.4; II.iii.9). Aquellos que no están predestinados a la salvación pecan necesaria y voluntariamente, y no por compulsión; sin embargo, la voluntad ahora está tan corrompida que, faltando la gracia, nadie puede llegar a una elección adecuada. Aquí Calvino no se pregunta si podemos poner por obra lo que hemos deliberado, sino si es libre la propia voluntad (II.iv.8). Su negación es enfática. Y se acompaña igualmente de enérgicas negaciones para "que el pecado deje de ser imputado menos como tal por ser necesario", ya que si el pecado es voluntario es evitable. El diablo no podía apartarse del mal, ni tampoco podían los ángeles buenos apartarse del bien, pero no por ello sus voluntades dejan de ser tales (II.v.1). Nuestra incapacidad para cumplir con la ley de la naturaleza es achacada a nosotros, aunque sin la gracia no podríamos actuar de otra manera.

Una vez que es otorgada la gracia, la persona se transforma. Calvino no pretende que los elegidos sean perfectos en esta vida: siguen sintiendo tentaciones y cometen pecados. No obstante, tienen garantías de que, pese a sus fallos, serán contados como justos al comparecer ante Dios. Ser escogido no lleva a la pereza y a la autosatisfacción; todo lo contrario: puesto que los elegidos han sido seleccionados para llevar una vida sin tacha, ellos mismos deberían "aguijonearnos vehementemente" para que seamos siempre mejores. El elegido obedecerá la ley, pero no por miedo sino por amor. Soportará todas las pruebas y sufrimientos de la vida como centinela en su puesto, sirviendo la voluntad de Dios y no la propia. Se volverá menos egoísta y más dispuesto a servir a los demás (III.ix.4; III.vii.1-5). Y cada cual laborará industriosamente en la ocupación para la que Dios lo ha llamado, que es la mejor forma —dice Calvino— de seguir el camino de Dios

y no su propia voluntad. "Dios ha asignado deberes a cada individuo según su modo específico de vida" —señala Calvino— y agrega que, incluso si a alguien se le ocurre proyectar alguna empresa supuestamente loable fuera del llamado de Dios, él no lo considerará aceptable (III.X.6). Así como hemos de acatar las leyes aun cuando no las entendamos, igualmente debemos mantenernos en nuestros puestos independientemente de lo que pudiera acaecer. Aquí la visión providencialista que Calvino explaya en el primer libro de *Institutes* halla una de sus más importantes expresiones. Dios creó el mundo y lo vigila en todo su ancho; "nada ocurre al acaso o al azar" (I.xvi.4). Dios rige el curso específico de los acontecimientos sacando bien de las malas obras de los hombres y orden del caos humano: "con su sabiduría incomprensible encamina y dispone todas las cosas con el fin para el que las ha ordenado" (I.xvi.4-5).

Harto elocuente llega a ser Calvino cuando describe el egoísmo de la humanidad caída, así como la lucha por la vida, sus desgracias y vicisitudes (I.xvii.10; III.ix.1). Pero él mismo consiente en que es posible crear por lo menos un simulacro de justicia en el mundo. Dios refrena las pasiones de algunos, y hace a unos más virtuosos que otros, incluso sin haber obtenido la gracia. Entre los paganos, Calígula y Nerón fueron monstruos, pero Tito y Trajano fueron justos, moderados y equitativos. Aun cuando la diferencia entre ellos únicamente sea la que existe entre los perversos y una "imagen inerte" de la rectitud, no deja de ser importante. Dios recompensa con bienes terrenales esta "rectitud externa y fingida" porque el orden que ésta ayuda a instaurar suele ser útil (III.xiv.2). De este modo la ley de la naturaleza puede encaminar, hasta cierto punto, incluso a los empedernidos. Lo que no puede hacer es remplazar el orden proveniente de la gracia. "En cuanto a las virtudes que nos engañan con su vana apariencia, serán muy ensalzadas ante la sociedad y entre los hombres en general, pero ante el juicio de Dios no valdrán lo más mínimo para obtener con ellas justicia" (II.iii.4).

Entonces, tanto para Lutero como para Calvino, la moralidad como tal tiene que ver con la vida terrenal. Es todo lo que abarca. No tiene relación con la vida del alma después de la muerte. Y no puede tener control sobre Dios. Puesto que él no tiene pasiones descomedidas, no requiere de ley, y de cualquier forma no existe nadie que pueda imponerle ley alguna. Debemos obedecer a Dios en la comunidad regida por él y siempre debemos ser conscientes de que la obediencia es algo necesario. Dios puede tener incidencia en nuestra vida mediante su gracia misteriosa, de la que deberíamos esperar. Sin embargo, como no podemos hacer nada por nosotros mismos para apremiarlo a que nos dé la gracia, él está, de manera significativa, por encima de la comunidad humana, de la que no forma parte.

[1] Véase *De Re Publica,* III.xxii.33, y *De Legibus,* I.vi.18-19. Para un excelente estudio general, véase Watson, en Long, 1971.

[2] Cicerón, *De Re Publica,* III.xxi.33: "La ley verdadera [es] la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna". *De Legibus,* I.vii.23: "Entre quienes es común la razón, lo es también la recta razón; y siendo ésta la ley, hay que pensar que los hombres estamos unidos con los dioses también por una ley". Para breves ensayos sobre la recta razón, véase Frankena, 1983, y Bärthlein, 1965, que es más pormenorizado.

[3] Véase Martens, 1994, para algunas de las complejidades que conlleva la interpretación del texto de san Pablo. Para Graciano véase Welzel, 1962; Berman, 1983, pp. 143-151; Haggenmacher, 1983, pp. 324-325, 470-475, y Kelley, 1990, pp. 118-120.

[4] Para un estudio magistral sobre este tema, véase Kirk, 1932.

[5] Para una exposición crítica muy útil sobre el derecho básico y su aplicación, véanse los ensayos de Donagan y Grisez, en Kenny, 1969. Véase también la reelaboración ulterior de la visión de Grisez, en Grisez, Boyle y Finnis, 1987.

[6] Véase d'Arcy, 1961, pp. 1-100, para un repaso crítico sobre la historia del término técnico *synteresis,* también llamado *synderesis* (sindéresis), así como del término anterior, *syneidesis (sinéidesis).* Véase también Greene, 1991.

[7] Acerca del voluntarismo, véase De Muralt, 1978; Foster, 1935-1936; Oakley, 1984; Ilting, 1983, pp. 62-65, y Haggenmacher, 1983, pp. 475-482. Kent (1995) le da un trato importante al trasfondo de la psicología moral de Duns Escoto, así como a los debates postomistas que circundaron su obra. Su capítulo sobre el voluntarismo enfoca otros temas y no el que es central para mis propósitos.

[8] Anselmo, *De Casu Diaboli,* en Hopkins y Richard, 1976, 2.139 y ss. Véase Normore, 1994, y Boler, 1993, para una exposición crítica.

[9] Duns Escoto asocia esto con la visión de san Agustín de que dos amores generan dos ciudades diferentes, ya que un amor adecuado genera la ciudad de Dios y un amor desmedido genera la ciudad terrenal. Las páginas de la obra de Duns Escoto remiten a la edición de Wolter.

[10] Véase, por ejemplo, *ST*, Ia.II.ae.93.1. Hago caso omiso aquí de las complejidades que conlleva la idea de la separación de las dos facultades, según expone la teoría de santo Tomás.

[11] El mandamiento sobre la santificación del día de reposo desconcierta a Duns Escoto. Que tengamos que expresar nuestro amor a Dios adorándolo le parece ser algo que deriva estrictamente de las otras dos leyes, pero no así que tenga que adorársele un día específico de la semana. ¿Cómo puede pedírsenos que hagamos algo que debe tener lugar en un tiempo determinado sin que se nos pida que lo hagamos en un tiempo determinado? Pero si el tercer mandamiento no deriva estrictamente de la naturaleza de Dios, entonces, contrariamente a la división comúnmente aceptada, debe pertenecer a la segunda tabla (p. 279).

[12] Según Duns Escoto (pp. 291-293), Dios podría ordenar la bigamia en circunstancias en las que conllevara mayores beneficios que la monogamia.

[13] Para un meticuloso análisis sobre Occam y la divina omnipotencia, con algunas referencias a los primeros autores medievales, véase M. Adams, 1987, 2, capítulo 28.

[14] Este punto tuvo larga vida. Burman preguntó a Descartes si Dios "podría haber ordenado que se le odiara, haciendo que ello fuera algo bueno", y Descartes contestó que, aunque Dios ahora no podría hacer tal cosa, no hay razón para que no pueda haberlo hecho, es de suponer, antes de que ordenara que se le amara (*Writings,* III.343).

[15] Cranz, 1959, pp. 104-111.

[16] *Commentary on Galatians,* en *Works,* ed. de Pelikan y Lahman, 26.117, sobre Gal. 2.14. A menos que se apunte otra cosa, las referencias a Lutero son de las *Selections* editadas por Dillenberger.

[17] Tomás de Aquino también atribuye esta función a la antigua ley o ley mosaica. La nueva, dice santo Tomás, es la ley de la gracia. Pero ésta sólo podría funcionar después de que al hombre se le hubiera "dejado […] en el estado de la ley antigua", porque de ese modo le enseñaron a que "reconociese su flaqueza y la necesidad que tenía de gracia" (*ST*, Ia.IIae.106.3).

[18] "Sermón sobre las tres clases de la vida de bien", en *Works,* 44.240.

[19] Citado por Rupp, 1953, p. 227.

[20] Aquí se vuelve a citar a I Timoteo 1.9. Zwinglio también sustenta la misma opinión. "Las leyes se destinan a los malvados, tal como lo dice san Pablo en I Tim. 1.9-11… [Dios] nos da ordenanzas que nos son útiles y nos sirven para permitirnos vivir felices unos con otros. Y dice: 'No robarás; no cometerás adulterio…' Todos estos mandamientos no los necesitaríamos en absoluto si tan sólo observáramos aquel otro de 'Amarás al prójimo como a ti mismo'. Sin embargo, como no lo observamos, Dios tuvo que elaborar todos los demás mandamientos." Zwinglio, vol. 2, Sermón "La rectitud divina y humana" (1523).

La lectura que Lutero hace de I Timoteo 1.9, así como recurrir a este pasaje del Nuevo Testamento, era algo corriente en los autores de la Reforma. Así, Johannes Althusius, cuando explica por qué es necesaria, además de la ley natural, la "ley propiamente dicha", la que representan los magistrados, dice: "La segunda razón es que el derecho natural no quedó tan bien escrito en el corazón de los hombres para que sea suficientemente eficaz en apartar a los hombres del mal e impulsarlos al bien… Es por lo tanto necesario que haya una ley de verdad mediante la cual pueda frenarse por el temor al castigo a aquellos a quienes no los mueve ni el amor a la virtud ni el odio al vicio… Esto es lo que quiere decirse con 'la ley no se prescribe para el justo sino para el réprobo'" (pp. 139-140). Althusius fue un calvinista y autor de teoría política que publicó su obra más importante en 1603.

[21] *City of God,* XI.34 y XIV.13, 28.

[22] *Lectures on I Timothy,* in *Works,* 28.231-233. [La cita en español es de Lutero, 1999, p. 35.]

[23] Véase, por ejemplo, Lutero, 1961, pp. 373-375, 378-379. *Cf.* Taylor, 1989, parte III, para una exposición crítica provechosa sobre el significado de "la afirmación de la vida ordinaria" en el pensamiento moral posterior.

[24] Véase Thompson, 1984, capítulo III.

[25] "A la regla seglar también puede llamársele el reino de Dios, porque Su propósito es que éste permanezca y que en él guardemos obediencia. No obstante, ése es sólo el reino de su mano izquierda. El reino de su mano derecha, regido por Él mismo […] es aquel en que se predica el Evangelio a los pobres." Citado por Ebeling, 1970, p. 189; véase también su exposición crítica en su capítulo 11.

[26] Sobre Pelagio, véase Brown, 1983, capítulos 29-31. Un breve pasaje de una carta que Pelagio escribió en 413 contiene lo esencial de su enseñanza: "En vez de considerar los mandatos de nuestro ilustre Rey como un privilegio […] clamamos a Dios, desde la desdeñosa pereza de nuestro corazón, y decimos: 'Es demasiado difícil, cuesta demasiado trabajo. No podemos hacerlo. No somos sino seres humanos entorpecidos por la flaqueza de la carne'. ¡Vaya ciega necedad; ¡Qué blasfemia tan atrevida! Achacamos al Dios del conocimiento la culpa de doble desconocimiento; desconocimiento de su propia creación y de sus propios mandatos. Es como si hubiera cargado a los hombres con mandatos que son incapaces de soportar […] Achacamos perversidad al Justo y maldad al Bendito; lo primero, quejándonos de que Él ha ordenado lo imposible; lo segundo, concibiendo que condenará a un hombre por lo que no puede evitar; de tal modo que […] Se cree que el objetivo de Dios es buscar nuestro castigo más que nuestra salvación […] Nadie conoce la extensión de nuestra fuerza mejor que aquel que nos la dio […] Él no quiso mandar algo imposible, porque es justo y no condenará a ningún hombre por lo que no pudo evitar, porque es bendito" (Bettenson, p. 74).

[27] Véase el comentario crítico de Gabriel Biel, en Oberman, 1963.

[28] *Commentary on Galatians,* 2.16, en *Works,* 26.128, donde Lutero comenta el punto de vista de Duns Escoto.

[29] En una de sus primeras obras, *Lectures on Romans (Works,* 25.193.n.13), Lutero da cuenta de la rectitud humana desde una perspectiva voluntarista: "No por ser recto un hombre es considerado por Dios como tal; lo es porque Dios así lo considera". Véase Ebeling, 1970, capítulo 9, que cita lo dicho por Lutero sobre que la rectitud del hombre recto "no surge de sus obras sino todo lo contrario […] Esto contradice a Aristóteles, para quien 'haciendo el bien uno llega a ser recto'".

[30] En el mismo apartado dice Calvino que "no aprobamos el desvarío de los teólogos papistas en cuanto a la potencia absoluta de Dios; error que hemos de abominar por ser profano". Estoy de acuerdo con Wendel (1963, pp. 127 y ss.) en no tomar esto como un repudio del voluntarismo sino de ciertas interpretaciones extremas de tal postura. Véase Steinmetz, 1988, para un comentario crítico sobre el rechazo de Calvino a la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada. En otros puntos (por ejemplo, la maña del diablo para resistir la tentación) Calvino no sigue a Duns Escoto. Como Lutero, Calvino también trata de defender su opinión contra la acusación que hace de Dios un tirano (*Institutes,* III.xxiii.2).

III. LA RELIGIÓN ENTRE PARÉNTESIS: REPUBLICANISMO Y ESCEPTICISMO

EN LOS siglos XV y XVI, si uno confesaba abiertamente ser ateo, lo más probable es que acabara quemado en la hoguera. Pero no era necesario rechazar la enseñanza cristiana para poder explorar el cariz que la vida podría tomar si, de una manera u otra, se pusiera aquélla entre paréntesis. En este capítulo presento la obra de tres autores que se aventuraron en una empresa de ese tipo. Ni Maquiavelo ni Montaigne tenían deseo alguno de escribir filosofía sistemáticamente; Charron lo intentó, pero fue más la temeridad de sus conclusiones que la fuerza de sus argumentos lo que confirió gran popularidad a su obra principal. Cada uno, de diferentes maneras, investigó la forma en que la gente pudiera llegar a regirse o guiarse sin echar mano de ninguna de las verdades del cristianismo. Maquiavelo creyó que, en materia de autodeterminación política, podía aprender de la historia de la Antigüedad pagana. A Montaigne y a Charron, escépticos ambos, les interesaba la vida personal tanto como la política. En consecuencia, fue a ellos a quienes tocó hacer los primeros intentos modernos para articular una moralidad del autogobierno.

1. *VIRTÚ* Y EL PRÍNCIPE MANIPULADOR

Ningún pensador del siglo XVI indignó tan visiblemente las sensibilidades cristianas como Nicolás Maquiavelo (1469-1527).[1] Su virulento rechazo de la doctrina cristiana como guía en materia política y los consejos chocantes e inmorales que deliberadamente prodigaba a los príncipes hicieron que su nombre fuera sinónimo del demonio en la Inglaterra isabelina; aún se le recuerda principalmente por aconsejar en política el uso de la manipulación sin escrúpulos. No obstante, hizo mucho más que eso, tanto que existe una considerable controversia sobre lo que verdaderamente se propuso decir. Sin entrar en estas disputas, quizá sea posible ver lo suficiente en lo que sí dijo para entender por qué perturbaba tanto, y también cómo su modo de entender la comunidad política suministró un importante punto de partida a los pensadores ulteriores.

Maquiavelo no rechazó el cristianismo porque lo creyera sin importancia. Pensaba que la religión era sumamente importante para poder mantener unida una comunidad. ¿Quién fue más importante para Roma —pregunta Maquiavelo— Régulo, su fundador político, o Numa, que fue quien le llevó la religión? Sin vacilación alguna opta por el primero. Y cuando una religión se ha consolidado pueden constituirse fuerzas armadas; mientras que es mucho más difícil crear estas instituciones en el orden contrario. La religión es muy necesaria para quien quiera introducir leyes nuevas y fundamentales. "Porque son muchas las cosas buenas que, conocidas por un hombre prudente, no tienen ventajas tan

evidentes como para convencer a los demás por sí mismas. Por eso los hombres sabios, queriendo soslayar esta dificultad, recurren a Dios" (*Discourses,* 1.11, pp. 224-225 [69]). Maquiavelo sostiene que la religión de Numa era la fuente principal de la prosperidad romana. "Porque ella produjo buenas costumbres, las buenas costumbres engendraron buena fortuna, y de la buena fortuna nació el feliz éxito de sus empresas" (1.11, p. 225 [70]). La religión es luego entonces vital; más aún: Maquiavelo también sostiene que la religión cristiana, "nuestra religión", es la verdadera. ¿Por qué entonces no aplica las enseñanzas de ésta a la política?

La respuesta es sencilla. Lo que hace que una ciudad bien gobernada tenga éxito es lo que Maquiavelo llamó la *virtú* de los ciudadanos. Este término no es realmente traducible. No significa "virtud" en ninguno de sus sentidos cristianos; tiene, en cambio, reminiscencias paganas. El varón[2] que posee *virtú* es enérgico, de buena salud, lleno de bríos para luchar por el bien común, diestro en las artes de la guerra, dispuesto a ir en pos de la gloria tanto para rechazar amenazas externas hacia su ciudad como para extender el poderío de ésta sobre otras. Pero el cristianismo, contrariamente a la religión pagana, nos hace tener el honor en mucho menos; nuestra religión no exige actuar como lo hacía aquélla, con bravura y gran vigor en la acción. En cambio, "nuestra religión […] ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas; mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal" y en todo aquello que conllevara energías ilimitadas. No es de sorprender entonces que el mundo se haya hecho presa de los hombres malvados. Una religión que enseña a los hombres a soportar los insultos con la esperanza de ganar el cielo más que vengarse de ellos por guardar la honra, destruye la *virtú* y los vuelve afeminados y pusilánimes. Toda vez que una comunidad respetable sólo puede preservarse por la fuerza, una religión como la nuestra es un estorbo (*Discourses,* 2.2, p. 331 [198-199]).[3]

Por consiguiente, en las reflexiones de Maquiavelo sobre cómo originar y mantener una comunidad apropiada, no se evocan las virtudes cristianas. Tampoco se mencionan en absoluto las leyes de la naturaleza dispuestas o sancionadas por la divinidad. Los límites de lo que a los ciudadanos les es permitido hacer son impuestos por las leyes en vigor del lugar en que éstos viven; y no hay límites naturales a la autoridad legítima del soberano. Que Maquiavelo aconsejara a los príncipes que hiciera caso omiso de la moralidad, cuando ésta no era de utilidad para sus fines políticos, fue lo que motivó que su libro causara tanto escándalo.

El príncipe no era ninguna novedad en cuanto a género. Antes de Maquiavelo se habían escrito muchos libros con consejos para príncipes. Pero el suyo puso patas arriba a todos, pues profesaba que mantenerse en el poder es el objetivo primordial que debe tenerse en mente, instando a los soberanos a no tener en cuenta el costo moral que ello acarreara. Los libros nos han dicho a menudo —explica Maquiavelo— que el buen príncipe es generoso, veraz, piadoso, bondadoso, serio; pero aunque tal vez todas estas virtudes sean de utilidad, algunas veces es más importante saber con exactitud cuándo sí lo son y cuándo no y estar dispuesto a hacer caso omiso de ellas cuando ello preserve su poder (*The prince,* 15, pp. 58-59 [72-73]). Aunque un príncipe sensato quiere que se le

tenga por piadoso, a menudo debe ser cruel; pero su temple no debe verse perturbado si lo es (17, p. 61 [61]). Para poder mantener a la gente bajo control, es mejor ser temido que amado. Es importante aparentar la virtud, pues el vulgo gusta de ello y el príncipe sabio hace lo que puede para "evitar cuanto lo haga odioso y digno de menosprecio" (19, p. 67 [85]). La sagacidad y la astucia son más valiosas que la fuerza; es a menudo necesario engañar a los demás; y el soberano siempre debe estar dispuesto a no mantener la palabra dada, asesinar a ex consejeros en los que antes había confiado, o mandar a su pueblo a guerrear por gloria propia si tales cosas le permiten su permanencia en el poder.

Nada de esto aconsejaban los antiguos libros sobre el tema, ni tampoco lo enseñaban Séneca y Cicerón, en quienes muchos de esos libros se habían inspirado.[4] Maquiavelo rechaza todas estas enseñanzas porque tiene una idea profundamente diferente de lo que toma alcanzar la mejor vida cívica posible. La República romana era su modelo y fue en un comentario sobre un libro que trata de su historia donde expuso lo más granado de su pensamiento. Sus argumentos no están sacados de principios abstractos sino de hechos históricos. Si los propios filósofos romanos entendieron equivocadamente los orígenes del poderío romano, peor para ellos.

2. LA REPÚBLICA DE AUTOGOBIERNO

Maquiavelo sustenta que las sociedades empezaron como ligas para la defensa, y que al principio el jefe aceptado era sencillamente el varón más fuerte. La necesidad de cooperar pronto llevó a los miembros del grupo a distinguir a los hombres fuertes de los que se entregaban al trabajo por el bien común. Surgió en ese momento la distinción entre los hombres honestos o buenos y los perniciosos o malos, condenándose naturalmente a aquellos que eran lo suficientemente ingratos para hacer daño a quien fuera servicial y generoso. Para protegerse contra tales males, se elaboraron las leyes y con ellas surgió la idea primigenia de la justicia (*Discourses,* 1.2, p. 197 [35-36]).

A las personas les cuesta trabajo vivir unas con otras, incluso en una sociedad que brinda beneficios comunes para todos. La razón es que el hombre es malo. Su predisposición natural es siempre ir a lo suyo y únicamente en pos de su propio bienestar. Su ambición no conoce límites, sus apetitos son insaciables y la insatisfacción es moneda corriente (*Discourses,* 1.3, p. 201; 1.37, p. 272; 2 pref., p. 323 [Proemio, p. 27]). Se requieren leyes y un gobierno fuerte para mantener unida una comunidad. Incluso cuando ambos elementos existen, el flujo perpetuo de los asuntos humanos conduce a la inestabilidad. Y entonces se plantea la pregunta de si es posible hallar una forma de gobierno que sobreviva a cambios fundamentales (*Dis courses,* 2 pref., p. 322; 1.2, pp. 197 y ss. [1.2]).

Solamente una república tiene altas probabilidades de lograrlo. En una república todos tienen oportunidad de gobernar. Aquellos con más capacidades para encabezar una guerra, concebir leyes y lidiar con emergencias son gobernantes, pero sólo por un tiempo. Ellos proponen políticas al público, sobre las cuales éste habrá de dictar su sentencia.

Maquiavelo no tiene muy buena opinión de las masas en la mayoría de los rubros: únicamente trabajan cuando el hambre las apremia y son buenas cuando la ley lo requiere. No obstante, Maquiavelo opina que suelen ser aptas para dar juicios acertados, por lo menos cuando se trata de puntos específicos (*Discourses,* 1.47, pp. 292-293 [1.47]). Y por muy inconstante que la multitud suela ser, "un pueblo que gobierna y que está bien organizado será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe" (1.58, p. 315 [178]). Una democracia pura sería una turba caótica a la que nunca se proporcionaría buen consejo sobre lo que hay que hacer; una aristocracia hereditaria convertiría en líderes a hombres menos capaces que sus predecesores; la monarquía tiende a la tiranía. En una república los mejores hombres se van turnando y pasan de gobernantes a gobernados; se buscan nuevos talentos, la pobreza no es obstáculo, lo que cuentan son los resultados, y, con el vulgo siempre celoso de su libertad, ni siquiera el acaudalado gobernante puede salir impune si se arroga un poder excesivo (*cf.* 1.4, p. 203).

Los súbditos, lo mismo que el grupo gobernante en una república, estarán dedicados al bien común. Los ciudadanos ganan gloria y honor cuando trabajan unidos para ello. Los buenos ciudadanos se olvidan de las injusticias recibidas con el objeto de beneficiar su ciudad y no van en pos de grandes riquezas (3.47, p. 526 [442]). Consideran que su propia gloria no solamente radica en poseer altos mandos sino en servir honorablemente a aquellos que antes estuvieron al mando de ellos, o en asumir puestos inferiores tras haber ocupado otros de mayor rango (1.36, pp. 271-272 [121]). Por ello mismo la desigualdad es una lacra para las repúblicas. Las leyes deben regular la riqueza rigurosamente y la religión debe afianzar la ley.

¿Qué es entonces el bien común? "Porque —escribe Maquiavelo— teniendo una ciudad que vive en libertad dos fines: uno, conquistar nuevos territorios, y el otro, mantenerse libre, conviene que no cometa equivocaciones" (1.29, p. 258 [110]). El principal peligro para toda república son los enemigos externos. De ahí que ésta deba organizarse para su autodefensa. Sin embargo, la República romana estaba igualmente organizada para su expansión, y su larga duración y el imperio que llegó a poseer son prueba de su éxito, lo mismo que de su derecho a gozar de honores imperecederos. Maquiavelo no considera que el interés central de la república deba ser procurarse riqueza y comodidades. Él dictamina que "la disposición más útil que puede tomarse en un Estado libre es mantener pobres a los ciudadanos" (3.25, p. 486 [391]). El dinero y la riqueza son fuentes de corrupción, pues hacen que los hombres deseen más riquezas de las normalmente necesarias. Maquiavelo aplica desdeñosamente el término de "gentileshombres" a los que "están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones regaladamente", con lo que en nada contribuyen al bien común. Este tipo de hombres siempre son un peligro para una república porque intentan usar la política solamente para incrementar su propio poder, poniendo en jaque con ello la libertad de todos (1.55, p. 308 [308]). Acaso sea paradójico que para Maquiavelo la libertad, que es lo que el vulgo siempre desea, es al mismo tiempo la condición bajo la cual las ciudades pueden prosperar al máximo.

> La causa es fácil de entender: porque lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, y si alguna vez esto supone un perjuicio para este o aquel particular, son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resulten dañados […] (2.2, p. 329 [196]).

Maquiavelo piensa, pues, que una visión comunitaria de lo que es el bien es la única esperanza para la estabilidad y perduración de una ciudad. Ahora bien, una ciudad con tales características se verá obligada a guerras expansionistas; sin embargo, las conquistas brindarán a sus súbditos aún más oportunidades para alcanzar el honor y la gloria, lo cual a su vez los mantendrá aún más sujetos a la ciudad. Una psicología comunitaria apuntala esto. Si la gente está bien gobernada, hallará su propia satisfacción en el florecimiento de su ciudad; si no lo está, se volverá corrupta. "Pues así como las buenas costumbres, para conservarse, tienen necesidad de las leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres" (1.18, p. 241 [89]). Si la gente no logra emitir juicios apropiados en asuntos de trascendencia pública, la culpa es del gobernante y no de ellos; tal suele ser cierto tratándose de "los defectos del pueblo" (3.29, pp. 493-494 [400]).

Según la opinión de Maquiavelo, el fundador de una república duradera debe ser una sola persona, e incluso ésta no debe gobernar demasiado tiempo ni transmitir su poder a su propia familia (1.9, p. 218 [61]). No queda claro de qué procedencia debe ser dicha persona ni de qué manera deberá estar conformada su psiquis. No obstante, sí queda claro que Maquiavelo no la concibe como un ser divino, aun cuando el fundador invocase a las divinidades para convencer a otros de que lo obedecieran. La república clásica es una invención humana diseñada para desafiar el cambio, el destino y la fortuna. Hasta en nuestra habla, términos como justo e injusto, honorable y vergonzoso, *virtú* y corrupción forman parte de nuestros intentos por crear y preservar una ciudad habitable. Para lograrlo, en un mundo de apetitos insaciables y conflictos interminables, los seres humanos no necesitan más que a aquellos jefes o superiores que puedan escoger y destituir.

3. EL REDESCUBRIMIENTO DEL PIRRONISMO

Pese a su preocupación por cómo habíamos de conocer lo que convenía a la república, a Maquiavelo no le importaba el escepticismo. Lutero y Calvino sostenían que la mayoría de la gente no puede captar con claridad la esencia de las leyes de la naturaleza y que sin la revelación divina no podemos aprehender las verdades primordiales. No obstante, y pese a los límites que ambos pusieron al conocimiento natural sobre la forma en que se debe vivir, no eran escépticos. Nunca pusieron en tela de juicio la revelación como algo cierto ni dudaron de ella, y esa certeza les bastaba.

Pero para muchos no era así. En el siglo XVII empezaron a plantearse dudas sobre la infalibilidad de la Biblia y sobre si alguien tenía derecho a fiscalizar la interpretación que

otro hiciera de ella. Anterior a estas dudas y acompañado de planteamientos y argumentos que las acrecentaron, hubo en el siglo XVI un resurgimiento del antiguo escepticismo, que recientemente se había puesto al alcance del lector instruido mediante ediciones y traducciones de los clásicos, particularmente de la obra de Sexto Empírico. Así, el escepticismo llegó a ser de interés primordial para la filosofía en el siglo XVII, y no en menor grado para la filosofía moral.[5]

La versión del escepticismo que mayormente influyó en el siglo XVI fue la que originalmente se atribuyó a Pirrón, a juzgar por lo que de él refiere Sexto Empírico. A diferencia del descendiente moderno del escepticismo cartesiano, el escéptico pirrónico no tenía interés por los problemas epistemológicos en sí mismos. Como el estoico y el epicúreo, iba en busca de lo bueno en la vida y sólo lo encontró cuando sus reiterados fracasos para llegar a conocer el bien supremo lo llevaron a abandonar toda búsqueda. Al no saber nada sobre lo bueno o lo malo, cesaron sus preocupaciones, dejó de agitarse por opiniones tornadizas sobre lo que debía buscar o evitar y al quedar libre de toda agitación por fin alcanzó la tranquilidad que en vano había buscado. Como Sexto dice: "El hombre que no establece que algo sea por naturaleza bueno o malo no va ansiosamente en busca de algo ni tampoco lo rehúye; por eso permanece impertérrito".[6]

Si se tiene al escepticismo por un modo de vida, tal como el estoicismo o el epicureísmo, la pregunta que espontáneamente surge es: ¿puede alguien vivir de tal modo? ¿No caería el escéptico al precipicio o se quemaría en un incendio por no tener convicciones sobre lo bueno y lo malo? [7] Existe una respuesta a esta objeción muy común. El escéptico se deja llevar por "las apariencias". No duda de que el precipicio parezca peligroso o de que el fuego se sienta caliente; y son estas apariencias las que lo llevan a apartarse de ambos. El escéptico puede vivir porque vive según las apariencias. ¿Cómo hemos de entender tal cosa?

Para el pirronista, las apariencias tienen que contrastarse con lo que uno cree que son las cosas. Pero el maestro escéptico no posee tal certidumbre. Llega a ello mediante la elaboración de una extensa variedad de argumentos. Y en todos contrasta la apariencia de una cosa con otra, o bien coteja dos afirmaciones sobre el bien moral, o sobre la ley propiamente dicha, sin encontrar la forma de decidir cuál de estas apariencias es verdadera. El escéptico no niega que haya una verdad acerca de todas estas cosas, sólo que ésta le parece inaccesible. Lo único que le quedan son las apariencias: la forma en que las cosas se le presentan.[8] Y cuando sostiene que no tiene certidumbres, se refiere a "certidumbres acerca de la verdad del asunto en cuestión". Porque el escéptico no dice que el consenso sea totalmente imposible. Él sanciona las apariencias, pero ese tipo de sanción no implica certidumbre. Tener certidumbre sobre algo es sancionar afirmando cómo son realmente las cosas; y tal certidumbre es la que el escéptico no posee. Debido al "estado anímico que se produce en el inquisidor tras finalizar su búsqueda", Sexto Empírico nos dice que a la escuela escéptica se le ha llamado "de la incertidumbre" (*Outlines,* I.iii).[9]

¿Y entonces qué se incluye bajo el término "apariencias"? No meramente las impresiones sensoriales, sino todo lo que el escéptico pudiera estar tentado a creer cuenta

como apariencia. Que el fuego es caliente, que me lastimaría si cayese al precipicio, que la bigamia es algo malo, que no hay certidumbre sobre nada: todo esto son apariencias. Ser una apariencia es, tal como lo formula Burnyeat, "completamente independiente de la materia en cuestión". Los contenidos de la mente no se dividen en apariencias sensoriales y opiniones asertivas. Más bien se dividen en estados subjetivos que pretenden alcanzar la verdad sobre la naturaleza de las cosas, y estados subjetivos que no tienen tal pretensión. Por tanto, "el escéptico que se atiene estrictamente a las apariencias se ampara en una postura que no se abre a contestación o averiguación alguna. Puede hablar de cualquier cosa bajo el sol, pero sólo para apuntar cómo ésta se presenta para él y no para decir lo que realmente es".[10] Así y todo, tal como le parece al escéptico, ello basta para orientarse por la vida e incluso para alcanzar la tranquilidad o lo que tiene visos de ser bueno.[11]

Durante los principios de la época moderna, el estoicismo y el epicureísmo, lo mismo que el escepticismo, llegaron a ser usados como fuentes para orientarse en la vida. Si bien algunos que aceptaban sus enseñanzas estaban en una busca deliberada de alternativas al cristianismo, con otros no era ése el caso. De hecho no dejaron de propagarse formas cristianizadas de estas tres perspectivas, generalizándose incluso algunas de ellas entre la gente culta. Cristianizar el escepticismo era más fácil de lo que pudiera imaginarse. Trátese la doctrina cristiana sobre todo como una cuestión de fe y no de prueba alguna y es posible negar que haya alguna evidencia o argumento racional que la apoye al tiempo que se es un creyente devoto. La fe puede superar al conocimiento.

4. MONTAIGNE: ESCEPTICISMO Y FE

El escepticismo clásico recibió su representación moderna más perdurable en los leidísimos *Ensayos* de Michel de Montaigne (1533-1592). No siempre se le ha admirado. En el siglo XX fue acusado de profesar el más deleznable de los conservadurismos.[12] En 1815 Dugald Stewart lo tildó de escéptico vulgar y malpensado, que desperdigaba "ligerezas indecentes" en sus escritos, y fue el primer propagador de "las bases de una buena parte de la filosofía licenciosa del siglo XVIII", y el origen de una filosofía a propósito de la cual los "excesos de la Revolución francesa han provocado tan merecidas desgracias". Pero incluso Stewart tuvo que admitir que Montaigne era muy leído. "Acaso haya hecho más que ningún otro —concedía Stewart— en introducir a los hogares de la gente (si se me permite tomar prestada una frase de Cicerón) lo que hoy llaman la nueva filosofía […] En la buena sociedad, por más de dos siglos, como moralista siempre se ha mantenido en primerísimo lugar."[13] Montaigne fue efectivamente un moralista: un abundante manantial de apotegmas memorables acerca de la condición humana y de cómo debemos vivir. Pero fue mucho más que eso. Fue el primero en explorar cabalmente las consecuencias que tuvo en la vida cotidiana la pérdida de la autoridad moral públicamente reconocida, en un mundo dividido por la religión. Si bien Montaigne expuso las insuficiencias del legado europeo en materia de sabiduría práctica, también

articuló las preguntas que se planteaban ineludiblemente ante la nueva situación en Europa, y comenzó a explorar sus posibles respuestas. Su escepticismo moral fue el punto de partida de la filosofía moral moderna. Y desde entonces las preguntas que planteó Montaigne no han dejado de interesarnos.

Montaigne no nos propone un sistema conceptual acerca de la moralidad, ni acerca de ninguna otra cosa. Sus ensayos incluso ostentan un rechazo al pensamiento sistemático. Son variados sus temas, el tono es continuamente cambiante, insisten machaconamente en ciertas preguntas sin que parezcan llegar a contestar consistentemente a ninguna de ellas, hacen digresiones de un tema anunciado sin retomar el hilo discursivo. ¿Y adónde lleva todo esto? No es fácil decirlo. La complejidad es deliberada y destacar algo es ineludiblemente sinónimo de distorsión. Así y todo, hay temas evidentes que recorren los *Ensayos* de parte a parte y Montaigne quería que se le tomara en serio como pensador y no tan sólo como escritor. "Yo bien sé, cuando oigo a alguien que se detiene a encomiar el lenguaje de los *Ensayos* —comenta Montaigne—, cuál es su intento: me gustaría mejor que se callara: su propósito no es tanto ensalzar la elocución como deprimir el sentido" (*Essays,* I.40, pp. 184-185 [I.139, p. 197]).

El lado escéptico del pensamiento de Montaigne se evidencia al máximo en el más extenso de sus ensayos, la "Apología a Raimundo Sabunde". En él repite una serie impresionante de argumentos pirrónicos con el fin de llevarnos a reconocer la falibilidad de nuestros sentidos y la flaqueza de nuestra razón. Consciente de las trampas en que puede caer el escéptico, Montaigne trata de evitar afirmar que nada sabemos o que todo es sujeto de duda: es por esta misma razón —nos indica— que lo que quiere decir puede formularse óptimamente con la pregunta que él tomó como divisa: "¿Qué sé yo?" (II.12, p. 393 [461]).

Su escepticismo se extiende a la moralidad. A propósito de una aseveración sobre el derecho natural, la ataca directamente diciendo que él no puede hallar doctrina alguna en materia de bien o mal o sobre la manera en que debe vivirse, que sea universalmente aceptada. Sólo el consentimiento universal podría demostrar que hay leyes naturales.[14] "Pues aquello que la naturaleza nos hubiera recomendado practicaríamoslo por general consentimiento"; pero —añade Montaigne— "muéstrenme para que la vea una sola de esas leyes." "¿Qué clase de bondad —se pregunta el autor— es la que ayer gozaba de predicamento y mañana se desacredita, y que el curso de un río convierte en crimen? ¿Qué verdad la que esas montañas limitan y que se trueca en mentira para los que viven más allá?" (II.12, p. 437 [515]). En otros ensayos Montaigne reflexiona sobre datos de los que tuvo conocimiento, sobre tierras remotas con costumbres poco francesas, como el canibalismo o las innumerables variantes de prácticas sexuales y de creencias religiosas que existen en el mundo. Donde hay tantas opiniones y ningún criterio certero para escoger una entre todas, el resultado es que la opinión quede en un "ya se verá".

Montaigne tiene también otras formas de respaldar su escepticismo. Nos insta a que admitamos cuántos factores accidentales desempeñan un papel determinante en nuestra opinión, cuántas de nuestras opiniones parecen deberse a nuestro temperamento, al país en que nos tocó nacer o a la educación y a la posición social que la suerte nos ha dado.

¿Cómo, entonces, podemos atribuir tanto peso a nuestras convicciones? "Si la naturaleza comprende dentro de los límites de su progreso ordinario como todas las demás cosas las creencias, juicios y opiniones de los hombres… ¿qué autoridad magistral y fundamental podemos atribuirles?" (II.12, p. 433 [510]). Montaigne compara nuestra inteligencia, nuestra moral e incluso nuestra religión a las de los animales, con gran menoscabo de nosotros. También enumera la infinita variedad de opiniones filosóficas acerca de lo divino, acerca del alma y acerca del bien supremo (II.12, pp. 382-383, 405-408 y 435-436). Pero en ninguna parte encuentra algo en lo que pueda confiar.

No puede entenderse la postura de Montaigne si se le considera como una mera aseveración epistemológica, susceptible de ser refutada encontrando un fundamento para el conocimiento, incluyendo el conocimiento moral, o bien demostrando que los argumentos escépticos son falaces. Montaigne es un fideísta y se vale de los lugares comunes del escepticismo para ponerlos al servicio de la fe. Rebaja la razón humana para mejor exaltar a Dios y a la gracia divina. Comunicación con el ser no tenemos ninguna —dice Montaigne— porque de nada subsistente estamos hechos, y como nada somos, nada podemos hacer sin la asistencia de Dios (II.12, pp. 455-457 [539-540]). Ciertas verdades son reveladas por la gracia divina y plasmadas en la enseñanza de la Iglesia católica romana. Desde tal perspectiva es clara nuestra verdadera postura en relación con Dios.

> La primera ley que Dios impuso al hombre fue la de una mera obediencia; una orden sencilla y sin complicaciones en que el individuo nada tuviera que conocer ni que cuestionar, pues obedecer es oficio propio del alma razonable que reconoce un ser celeste, infinitamente superior y bienhechor. De la obediencia y la sumisión nacen todas las demás virtudes, como de la rebeldía emanan todos los pecados. La primera tentación que experimentó la humana naturaleza por mediación del demonio, el primer veneno, nos fue inoculado por la promesa de ciencia y conocimiento. He aquí por qué la religión católica recomienda tanto la ignorancia como el único camino de obedecer y creer (II.12, pp. 359-360 [424]).

En resumen, Montaigne acepta como una cuestión de fe algo que se parece a una visión voluntarista del contenido de la moralidad, lo mismo que una actitud agustiniana hacia ésta. Pero sus ensayos no son teología, sino meditaciones de carácter personal. Y debido a que, de una manera muy poco cristiana, Montaigne duda que podamos tener un conocimiento espontáneo de la ley natural, trata la moralidad simple y sencillamente como algo que la mayoría de las veces los hombres practican o desoyen: no como una legislación divina sino como una creación humana. "La ley de la conciencia, que consideramos compañera de la humana naturaleza, nace también y tiene su origen en la costumbre; cada cual acata y venera los hábitos o ideas recibidos y aprobados en derredor suyo, y no sabe desprenderse de ellos sin remordimiento, ni practicarlos sin aplauso" (I.23, p. 83 [77]). Dado que las costumbres son muy variadas, que se desemboque en un escepticismo pirrónico resulta obvio. Sin embargo, Montaigne no queda satisfecho con tal resultado, y no logra tranquilidad alguna dejando las cosas entre paréntesis. Lo cual lo mueve a preguntarse sin cesar qué puede él aprender sobre la vida, cuando a tal pregunta debe responderse sin ayuda sobrenatural.

5. LA PRUEBA DE MONTAIGNE

Puesto que el interés de Montaigne por las teorías sobre cómo se debe vivir es de tipo práctico, él se hace de una pauta para evaluar los consejos legados por el pensamiento europeo hasta su día. Su pregunta es siempre la misma: ¿de verdad puedo vivir de esa manera? Supóngase que no puedo decidir si las teorías que los hombres sabios han propuesto son falsas o verdaderas. Siempre me queda la opción de preguntarme si sus opiniones sobre la vida recta suscitan suficiente entusiasmo en mí para motivarme de manera sólida y duradera. Eso es lo que necesito para apaciguar mi desasosiego. No es que Montaigne crea ser el primero en aplicar esta prueba. "Pirrón intentó, como todos los demás hombres verdaderamente filósofos, que su vida concordara con su doctrina" (*Essays,* II.29, p. 533 [91]).[15] Sin embargo, la manera en que Montaigne entiende dicha prueba implica elementos novedosos que no estaban presentes en las doctrinas clásicas que él considera y que no interesan mayormente a los que lucharon por expresarlas.

Los filósofos antiguos nunca llegaron a creer que mucha gente hubiera alcanzado la sabiduría que se requería para vivir virtuosamente, ni era cosa que les interesara. Sin embargo, para pasar la prueba de Montaigne, la doctrina o modelo en cuestión debe ser útil no solamente para uno que otro hombre sabio: debe servir de guía al común de la gente. Montaigne sólo habla en nombre propio, si bien él no considera distinguirse en materia de saber o de virtud, ni está interesado en una doctrina que sólo puede servir de guía a los poderosos. "Puesto que hay muertes buenas para los locos y para los cuerdos, sepamos hallarlas adecuadas para los que figuran en el término medio" (III.9, pp. 752-753 [351]). Las grandes gestas heroicas de un Alejandro no nos son, según este enfoque, de tanto provecho como las actividades rutinarias de un Sócrates. Alejandro sabe cómo subyugar al mundo. Sócrates sabe cómo "conducir la vida humana conforme a su natural condición, que es ciencia más universal, legítima y penosa" (III.2, pp. 614 y 787 [186]).[16] Puede que los arrebatos y éxtasis heroicos de algunos grandes hombres de la historia les hayan facilitado la ejecución de hazañas virtuosas que están muy por encima de nosotros. No obstante, por sus mismas proezas, como modelos de comportamiento, esos hombres están más allá de nosotros. Puede que representen algún tipo de perfección, pero nosotros no podemos llegar tan alto —opina Montaigne— e intentarlo sería cosa de locos, no de sabios (II.2, p. 251 [293-294]).[17]

La prueba de Montaigne incluye otra condición que incluso señala una mayor desviación de la forma antigua de entender las doctrinas sobre la vida recta. Aristóteles creía que sus opiniones deberían ser aceptables para el sabio y tendrían que concordar con opiniones aceptadas por muchos. Montaigne, en cambio, no cree ser sabio ni cree que haya ningún consenso público que sea respetable. No obstante, para él una doctrina aceptable debe ser capaz de acomodarse a las convicciones que ya existen en él en cuanto a lo que es correcto o incorrecto, a lo bueno y a lo malo, acaso no todas pero sí por lo menos las que por estar tan hondamente enraizadas en él no le permiten vivir sin intentar mantenerse fiel a ellas. Es un compromiso e impulsión a actuar que no solamente implica sus deseos y necesidades sino también dichas convicciones.

Montaigne descubre en qué consisten sus más profundas convicciones tratando meramente de ofrecer un retrato fidedigno de sí mismo en el transcurso de toda una vida.[18] Como en el caso de Sócrates, él busca conocerse a sí mismo: sólo de él debe surgir una tutela aceptable. Tal disposición dista mucho de la actitud escéptica en la que él siente que "sólo la humildad y la sumisión engendran los hombres de bien" y que "no es posible dejar al albedrío de cada hombre el conocimiento de su deber" (II.12, p. 359 [423]). Lo que hay que guardar en mente es el punto que Montaigne está planteando. "Yo propongo —dice el autor— una vida baja y sin brillo, mas para el caso es indiferente que fuera relevante. Igualmente se aplica toda la filosofía moral a una existencia ordinaria y privada que a una vida de más rica contextura; cada hombre lleva en sí la forma cabal de la humana condición" (III.2, p. 611 [181]).[19] Por consiguiente, al examinar su vida, Montaigne no está haciendo nada que otros no puedan hacer. El Yo que él retrata es el Yo tal cual puede entenderse por la experiencia y por la reflexión, sin ayuda ni de revelación ni de tradición alguna. Es el Yo sin la gracia: el hombre natural, el que descubrimos a través de nuestras aptitudes naturales. Es por tanto el Yo de cada uno de nosotros, si nos decidimos a mirarlo.

No es de sorprender que el hombre natural contenga dos aspectos que no encajan fácilmente. Por una parte, Montaigne, como los moralistas de la Antigüedad, busca el bien en la tranquilidad. No obstante, si el hombre tiene por meta alcanzar paz interior y estable, Montaigne admite, con el escéptico, que somos seres inconstantes. Cambiamos de opinión con prontitud, nos cuesta trabajo atenernos a nuestros planes. Nuestros deseos "siguen la dirección adonde el viento los lleva" (II.1, p. 240 [286]). Hasta mis propias opiniones son inconstantes: no solamente existe una infinita diversidad de opiniones entre la gente, sino que yo mismo soy inconstante: lo que hoy doy por enteramente cierto, mañana lo doy por falso (II.12, p. 243 [536]).

¿Acaso debiéramos buscar nuestro gobierno fuera de nosotros? Las costumbres difieren de un lugar a otro y de una época a otra, y nosotros somos entes de costumbres. A la par que las leyes universales de la naturaleza, Montaigne rechaza la idea de que pudiéramos hallar nuestro bien en una sociedad ideal: ir en pos de semejante ideal carece de sentido. Podemos esperar que haya paz civil sólo si acatamos las leyes y las costumbres de nuestro país. "Pues es la regla de las reglas —dice Montaigne— y general ley de las leyes, que cada cual observe las del lugar donde vive" (I.23, p. 86 [80]). Pero no es que las leyes sean buenas y justas. "Ahora bien, éstas [las leyes] se mantienen en crédito no porque sean justas, sino porque son leyes… Nada hay tan grave ni tan ampliamente sujeto a error como las leyes; en ellas [los hombres] caen siempre de continuo. Quien las obedece porque son justas, no lo hace precisamente por la razón que debería" (III.13, p. 821 [432]).

De cualquier modo, la constancia externa, suponiendo que pudiésemos lograrla, no sería suficiente. Necesitamos alguna norma de vida o algún consejo en cuanto al bien y cómo alcanzarlo. "Quien no ha enderezado su vida hacia un determinado fin es imposible que pueda ser dueño de sus acciones particulares; es imposible que ponga en orden las piezas de que se compone un conjunto quien no tiene de antemano en el espíritu la idea

de ese mismo conjunto" (II.1, p. 243 [286]). ¿Acaso alguien ha logrado darnos semejante teoría?

No, es la respuesta que va surgiendo gradualmente conforme Montaigne va poniendo a prueba las diferentes filosofías. Nadie, ni siquiera los grandes sabios de antaño, vive en total acuerdo con alguna teoría. Sócrates no siempre fue sabio ni Alejandro siempre mesurado. Los que se autoproclaman creyentes religiosos no consiguen obrar conforme las doctrinas se lo señalan. Lo que profesan es una cosa, y lo que hacen con su vida, otra. Y Montaigne eleva el tono diciendo que "el estado de un hombre que mezcla con la devoción los actos de una vida execrable es desde luego más digno de censura que el de otro hombre que se mantiene constantemente sumido en toda suerte de disolución" (I.56, p. 230 [270]). "Si alguien se trazara y se estableciera determinadas leyes y régimen concreto de vida, veríamos que en su conducta brillaría una armonía cabal, y en sus costumbres un orden y una correlación infalibles, lo mismo que en todos los actos de su existencia" (II.1, p. 240 [270]). Montaigne, por tanto, protesta contra "esos preceptos que superan nuestras costumbres y nuestras fuerzas" y contra "ejemplos de vida, los cuales, ni el que nos los propone ni las gentes tienen la esperanza remota de seguir" (III.9, p. 756 [355]).[20] La verdadera creencia se plasma en la acción. "Si el esplendor de la divinidad nos tocara de algún modo —dice Montaigne— aparecería en nosotros por todas partes; no sólo nuestras palabras, sino nuestras acciones llevarían su luz y su brillo" (II.12, p. 322 [378]). La prueba no sólo hay que aplicarla a las doctrinas exaltadas sino a toda nuestra vida. "A quien el valer adorna, que lo muestre en sus costumbres, en su conversación habitual, en sus relaciones amorosas o en sus querellas […] en el manejo de sus negocios o en la manera de gobernarse" (II.37, p. 596 [164]).

6. ¿HAY UNA ÉTICA SEGÚN MONTAIGNE?

Así, la prueba de Montaigne es excepcionalmente severa. No es de sorprender acaso que ello parezca indicar que la exploración sobre el hombre natural es poco esperanzadora a no ser que se acuda a una ayuda sobrenatural. Claro que Montaigne sí cree que esta ayuda es necesaria, pero ahí no acaba la historia. No ha dejado de haber grandes hombres incluso en casos en los que no puede suponerse que hayan gozado de asistencia divina. Sócrates es uno de ellos; Alejandro y Catón, otros más. Son éstos enteramente humanos, insiste Montaigne, y su grandeza lo es igualmente. Puede que ellos mismos hayan alegado inspiración divina o frenesíes extáticos que los desprendían de sus cuerpos y los ponían en contacto con la divinidad, pero Montaigne rechaza estas pretensiones con impaciencia. Aquellos hombres estaban solos y no fueron ni guiados ni asistidos por los dioses. Lo que había de desarrollarse en ellos no deja de ser una opción para nosotros. Catón muestra "hasta dónde pueden alcanzar la humana virtud y firmeza" (I.37, p. 171 [180]). Sócrates, que para Montaigne era el más admirable de los hombres, "soberano favor prestó a la humana naturaleza, mostrándole [*sic*] cuánto puede por sí misma" (III.12, p. 794 [400]).[21] Y no es solamente a los grandes a quienes podemos admirar.

"Miremos al suelo: a las pobres gentes que por él vemos esparcidas con la cabeza inclinada por la labor, que desconocen a Aristóteles y a Catón […] De éstos saca la naturaleza todos los días actos ['efectos'] de firmeza y de paciencia más puros y más rígidos que los que tan cuidadosamente ['curiosamente'] estudiamos en las escuelas filosóficas" (III.12, p. 795 [402]).

Y entonces, ¿dónde nos deja todo esto? En sus últimos ensayos Montaigne se permite sacar dos conclusiones capitales. Primero, que al final de su vida ha logrado consolidar sus ideas sobre el vivir cotidiano, las cuales sólo son válidas para él mismo. No obstante, Montaigne opina que cada cual puede llegar tan lejos como él. La experiencia que de nosotros mismos tenemos —dice Montaigne— "nos es más familiar y en verdad capaz de instruirnos en lo que nos precisa" (III.13, p. 821 [432]). Esto no significa que haya normas claras y generales conforme a las cuales podamos vivir. Montaigne ha aprendido de sí mismo y no sólo de Sócrates sobre la humana ignorancia, y no ha olvidado la lección. Si bien existen similitudes entre dos cosas cualesquiera, cierto es también que "todo ejemplo cojea" (III.13, p. 819 [430]). No debemos esperar normas exactas que nos sirvan de guía en las dificultades de la vida. No obstante —dice Montaigne—, "yo he vivido bastante tiempo para poder tener en cuenta el régimen que tan lejos me condujo: para quien quiera gustarlo me presento como escanciador" (III.13, p. 827 [439-440]). Así, lo que Montaigne nos brinda son algunas indicaciones, informalmente expresadas, acerca de los hábitos de vida que él se ha forjado. Éstas se refieren al dormir y al comer, al ocio y al trabajo, a lo que hay que hacer en caso de enfermedad y cómo guardar la salud. Y no son trivialidades. Encarnan la actitud marcadamente antiascética de Montaigne sobre los placeres del cuerpo. No solamente somos almas —dice Montaigne —: somos almas encarnadas, y para ser humanos debemos cuidar ambas partes de nosotros mismos. El matrimonio no es la segunda mejor opción: el celibato y los arrobamientos de los místicos cristianos no son en realidad sino para unos cuantos.

En segundo lugar, Montaigne considera que tiene ciertas convicciones bien arraigadas acerca del buen y del mal obrar. Mentir por ejemplo le parece un "vicio maldito" cuyo castigo apenas puede ser demasiado severo (I.9, p. 23 [24]). La tortura es algo abominable. Lo mismo que todo eso de dar por bruja a la gente y matarla de maneras espantosas. Acaso lo más importante sea que Montaigne insiste en que se acepte al Yo natural. De poco se arrepiente: el arrepentimiento "no es más que el desdecir de nuestra voluntad". Montaigne hace lo que hace con todo el corazón. En otras palabras, se niega a creer que él es la vacuidad pecaminosa que, en su escepticismo más desesperanzado, atribuía a todos los seres humanos (III.2, pp. 612 y 617 [184]). Sea cual sea la teoría y lo que ésta prescriba o no, sean cuales sean las incertidumbres que las variadas costumbres allende y aquende la montaña pudieran ocasionar, estas convicciones se sustraen definitivamente de la duda escéptica.

Éstas son entonces opiniones que Montaigne puede profesar sinceramente porque le es posible mantener su conducta en constante conformidad respecto a ellas. Pudiera parecer poco; pero para Montaigne esto es más importante que cualquier otra cosa. "¿Habéis sabido meditar y gobernar vuestra vida? Pues realizasteis de entre todas la

mayor de las humanas obras […] La más eximia y gloriosa labor del hombre consiste en vivir a propósito como Dios manda; todas las demás cosas: reinar, atesorar, edificar y otras mil, no son sino apéndices y adminículos, cuando más" (III.13, pp. 850-851 [468]).

El relato que Montaigne hace de cómo ha logrado salir adelante hasta alcanzar un cierto grado de estabilidad en su vida, evidencia una especie de respuesta escéptica en relación con las apariencias. Tras mucho cavilar, Montaigne dice que ha encontrado en el interior de sí mismo "una forma suya, una forma que domina contra todas las otras" (*une forme maistresse*) y que cada cual puede hacer un hallazgo semejante (III.2, p. 615 [187]). Tal es la pauta de conducta conforme a la cual él ahora vive, y la que le proporciona toda la tutela que necesita. Al hallar esta pauta Montaigne acude únicamente a su propia experiencia, dentro de la cual incluye su lectura de los clásicos. Sin embargo, para él lo que cuenta son las reacciones suscitadas por esas lecturas y no la autoridad que los autores puedan ejercer sobre su persona. "Los hombres difieren en sentimientos y en fuerzas —dice Montaigne—. Precísales por tanto ser conducidos al bien, según ellos, por caminos diversos" (III.12, p. 805 [413]). Y más adelante: "Apenas servirá gran cosa a nuestro régimen el [bien] que sacamos de los ejemplos extraños —advierte Montaigne—, si tan mal utilizamos el que de nosotros mismos tenemos, el cual nos es más familiar y en verdad capaz de instruirnos en lo que nos precisa" (III.13, p. 821 [432]). La vida lo obsequia con presentaciones sobre el bien y el mal, mediante los libros o mediante el acontecer cotidiano, y él los acepta o rechaza siguiendo una forma suya, que finalmente le es dable articular. La *forme maistresse* es la esencia personal de Montaigne mismo, y no algo que esté modelado a partir de una forma eterna o universal.

¿Será excesivo llamarlo un método ético? Montaigne no pretende que esa forma suya, esa pauta de conducta tan suya, valga para otros, pues no le brinda orientación en nada que no sea su vida privada. Así y todo, él cree que así como ha encontrado su propia pauta de conducta, acaso ésta pueda igualmente proporcionar un modelo útil a sus lectores. Por la experiencia o por los libros, se presentan las cosas o las formas de vivir como atractivas o admirables; Montaigne se interroga si puede aceptar el modo en que lo atraen las imágenes que se le presentan, y si puede incorporarlas para sí mismo en un modo de vida estable. El asunto no es saber si las opiniones de los estoicos o los epicúreos son ciertas o falsas; lo que a él le interesa es saber si, tras reflexionar, la respuesta que en él prevalezca es de aceptación o de rechazo.

Así, Montaigne conforma su pauta de conducta siguiendo sus respuestas puramente personales a la forma en que las cosas se le presentan. No emplea ninguna norma y por ende evita las dudas pirrónicas sobre cómo justificarse. No hace sino responder, de forma razonable y constante. Cuando está en su fase o talante más pesimista, ve al hombre como un ser vil y desdeñable, dependiente de Dios cada vez que quiere ser respetable y digno. En la manera más positiva que caracteriza sus últimos ensayos, se encontró emulando a Sócrates, que fue quien nos mostró lo mucho que la naturaleza humana puede hacer por sí misma. La pretensión de Sócrates de haber sido guiado por el oráculo de Delfos o por alguna voz misteriosa es algo que Montaigne rechaza categóricamente. Es que Sócrates se autogobernaba, según piensa Montaigne, y sugiere

que cada uno de nosotros puede hacer lo mismo que Sócrates. Cada cual puede tener un método escéptico en materia de ética.

7. CHARRON: EL ESCEPTICISMO ECLÉCTICO

Las tensiones que surgen en las actitudes de Montaigne a menudo llegan a ser contradicciones, que él reconcilia, si es que ello ocurre, tratándolas simple y sencillamente como partes de su vida. Montaigne ha vivido con el sentimiento de depender abyectamente de Dios (*Essays,* II.12, pp. 455-457) y con la creencia de que la sabiduría pierde su tiempo interfiriendo con las cosas del cielo (III.12, p. 793), con la urgente necesidad de aprender a morir estudiando a los filósofos (I.19, 20) y con la creencia más sosegada de que la naturaleza, en su lugar y momento, le enseñará lo suficiente sobre cómo morir (III.12, p. 804). Presentándolas como posturas filosóficas, es más difícil hacer que las opiniones de Montaigne encajen unas con otras. Tal dificultad no parece haber obstaculizado el éxito de un libro escrito por un discípulo e hijo adoptivo de Montaigne, el jurista y sacerdote Pierre Charron (1541-1603). Su extenso tratado *De la sagesse (De la sabiduría*), publicado en 1601, reimpreso numerosas veces y traducido varias veces al inglés, es un intento de presentar en forma sistemática un mensaje próximo a la esencia de Montaigne.[22]

Charron no consigue transmitir algunos aspectos importantes de Montaigne: su tonalidad interrogante e inquisidora, su arraigada incredulidad de que la gente alguna vez se ponga de acuerdo sobre la vida recta, su incapacidad persistente para encontrar leyes para vivir que sean útiles y universalmente aplicables. *De la sabiduría* es más tajante que los *Ensayos;* se concentra mucho más en la cuestión de cómo vivir y tiene mucho menos encanto. No obstante, la propia densidad de Charron y su poca sutileza le permiten poner en primer término, de forma más aguda que los ensayos de Montaigne, una idea central que éstos solamente sugieren: que una moralidad estrictamente secular puede bastar tanto para nuestra vida interior como para la exterior.

De Charron mucho tiempo se ha dicho que fue quien presentó el primer esbozo de una ética independiente de la religión.[23] La oposición suscitada por su libro entre los ortodoxos y su popularidad entre los libertinos librepensadores de la época indican que fue así como se leyó en su tiempo. Pero puede que las cosas no sean tan sencillas del todo. El libro anterior de Charron, *Les trois vérités* (1593), era una defensa de la religión que argumentaba que Dios existe, que la religión cristiana es verdadera y que el catolicismo es la mejor forma del cristianismo. No hay razón para pensar que Charron no era sincero, incluso si sus argumentos son un tanto escépticos e incluso si sus comentarios acerca de la religión en *De la sabiduría* lo son aún más.[24] Quizá podamos tomarlo, al igual que a Montaigne, como a un fideísta, que verdaderamente aceptaba el cristianismo católico pero que dudaba de que existiera una vía racional que llevara a la creencia. En todo caso, así es como él presenta las cosas en su libro posterior.[25] En él

también presenta un bosquejo acerca de un cierto género de sabiduría sobre la vida que es independiente de la religión. Sus observaciones sobre las relaciones entre la religión y la orientación moral para el vivir que proporciona la sabiduría sugieren acusadamente que cuanto más independiente sea la orientación mejor serán las cosas.

La portada de la segunda edición muestra la sabiduría como una mujer desnuda mirando a un espejo, de pie sobre un pedestal bajo el cual están cuatro figuras femeninas cubiertas y encadenadas que representan las pasiones, la opinión popular, la superstición y la "pedante ciencia" de la virtud, "con rostro adusto y los párpados alzándose al leer un libro en el que está escrito: Sí, No".[26] La sabiduría, entonces, ha de provenir del autoconocimiento, y no solamente de las opiniones o de los libros, aun si se trata de la Biblia. La sabiduría a la que se refiere Charron no es aquella de naturaleza mundana que permite a la gente astuta tener éxito en la vida, ni tampoco esa sabiduría metafísica que el clero pretende darnos. Su sabiduría proviene de los filósofos y trata de persuadir más que ordenar. Y la forma en que tenemos que alcanzarla es mirando hacia nosotros mismos en nuestro estado natural (Prefacio y I.I, pp. 3-4).

El primer libro de *De la sabiduría* no es una investigación, sino una enciclopedia de todo lo que ya sabemos sobre nosotros, tanto en cuanto al cuerpo como en cuanto al alma. Sólo tras alcanzar tal conocimiento podemos aprender los principios generales de la sabiduría. Charron presenta los principios en el libro II y luego en el III, que en gran parte está dedicado a la política, y los aplica organizando sus opiniones según las virtudes de la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. [27] Las ideas cristianas tienen un papel positivo en la parte concerniente a la justicia. Charron considera la virtud como algo que consiste en dar a cada cual lo que le corresponde. Los deberes de la justicia son deberes cristianos hacia Dios, hacia uno mismo y hacia el prójimo y los resume el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo (III.V, p. 446). En otras partes, Charron dista mucho de recurrir a la religión. Todo lo contrario: se esfuerza mucho más en exponer los peligros de la religión que sus beneficios.

En su primera época, Charron había estado involucrado en la candente guerra religiosa que asolaba a Francia. Conocía, por experiencia directa, los riesgos que podría correr un país debido al fanatismo. La piedad que Charron considera ser de sabios consiste primero en reconocer que Dios existe, que es nuestro creador y que ejerce un cuidado providencial sobre su creación; y segundo, en ofrecer a ese ser un corazón puro. Ello de hecho supone que debiéramos involucrarnos en cualesquiera que sean las ceremonias en uso en nuestro lugar de residencia, pero sin vincularlas a nuestros pareceres y a nuestros sentimientos. Debemos estar conscientes de la diferencia que existe entre "piedad y probidad, religión y rectitud, devoción y conciencia". Hay que evitar la idea de que "la religión es la generalidad de todo lo bueno" y de que "no cabe otra virtud o rectitud que no sea aquella que se abre con la llave de la religión". Sustentar tal opinión viene a ser políticamente peligroso al igual que vicioso. Eso es estar dispuesto a cualquier cosa, incluso a la felonía, a la traición y a la revuelta, so color de religión. Sabemos que bien puede existir la religión sin virtud, tal como nos lo demostraron los fariseos; pero también debemos aseverar que la virtud puede existir sin la religión, "como

ocurre con muchos filósofos, hombres de bien y virtuosos pero irreligiosos" (II.IIII [*sic],* pp. 299-302 y 305).

Los fanáticos supersticiosos y los pedantes escolásticos que se dejan guiar por un libro quieren que seamos religiosos antes de ser honestos. Creen que la única forma de serlo es temiendo el infierno o esperando el paraíso. "¡Oh, despreciable rectitud!", exclama Charron, diciéndole al lector que sea honesto porque "no puedes consentir en ser otro, salvo que vayas contra ti mismo, tu esencia, tu propósito" (II.IIII [*sic],* pp. 303-304). Y esto nos es posible a todos nosotros gracias a lo que somos por naturaleza, que es lo que Charron nos ha enseñado en el libro I.

Para empezar, se nos aflige con todas las debilidades de intelecto y temperamento ya descritas por los escépticos. El estilo y las ideas son los de Montaigne, que Charron usa para describir nuestra inferioridad respecto a los animales, nuestra inconstancia y mutabilidad, nuestra incapacidad general para entendernos unos con otros, las flaquezas de nuestra capacidad de raciocinio y nuestra consecuente ignorancia. Pero a esto él añade una descripción más específica de la que había hecho Montaigne acerca de las fuentes de la fe e intenta explicar las considerables diferencias de habilidad y tendencia intelectuales que él encuentra entre nosotros.

Charron no deja de remachar los lugares comunes sobre lo engañosos que son los sentidos, al tiempo que admite que éstos son indispensables al conocimiento. No obstante, se niega a aceptar la visión aristotélica y tomista de que no hay nada en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos. El intelecto es superior a los sentidos y no tendría por qué "limosnear el conocimiento" a una facultad tan inferior. Más aún: las capacidades intelectuales varían mucho más que las sensoriales, por lo que el conocimiento científico no puede derivar únicamente de los sentidos. Por más que aprendamos de ellos, "las semillas de toda ciencia y virtud se hallan naturalmente repartidas e imbuidas en nuestro espíritu, para que éste pueda enriquecerse y regocijarse con lo suyo". Son estas semillas las que nos permiten pensar de manera racional, por muy deficientemente que lo hagamos las más de las veces, y descubrir cuáles son los requerimientos de la sabiduría y de la virtud con tan sólo examinarnos a nosotros mismos.[28]

Charron admite con bastante satisfacción que las semillas íntimas de la virtud provienen de Dios. El modelo de rectitud consiste en "esta equidad y razón universal que brilla en cada uno de nosotros". Se llama ley natural porque Dios nos la dio como su ley primera. Sin embargo, su origen divino inmediatamente pierde toda importancia. El Decálogo, el derecho romano y las instrucciones morales que el clero nos ofrece no son sino copias de la ley interna. Necesitamos tan poco de tales instrucciones como las amenazas que nos llevan a actuar tal como consideramos que es debido. Somos capaces de una rectitud que es "verdadera, interior, esencial… y no por ninguna consideración externa o proveniente del exterior" (II.III, pp. 268-273). Ya podemos autogobernarnos.

¿Podemos entonces asentar en todos nosotros los principios que son producto de las semillas internas del raciocinio? Aquí aparecen dos obstáculos para Charron. El primero es su opinión de que el concierto general es prueba de que algo es verdadero: "Aquello

que la naturaleza nos haya decretado verdaderamente, nosotros hemos de seguir sin vacilación alguna por común consentimiento". Si bien esto lo vincula a la teoría clásica del derecho natural, Charron inmediatamente nos presenta una valoración escéptica del saldo que la prueba nos deja. "Ahora bien, no hay nada en el mundo que no se refute y contradiga, y no sólo por obra de una sino por diversas naciones" (I.XIV, p. 62, y II.III, p. 275).[29] Por ello mismo, su única esperanza es que las personas piensen por sí mismas, se aparten de la costumbre, de las convenciones y de las creencias populares, y que miren al interior de sí mismas, algo que repetidas veces nos insta a observar.

Pero hay pocos motivos para que esperemos buenos resultados de esta opción. Charron opina que las capacidades humanas difieren profundamente en cuanto a la adquisición del conocimiento en general, especialmente el de tipo moral. Las diferentes cantidades de calor en el cerebro de la gente explican parcialmente el fenómeno (I.XIII, p. 55). Sin contar que la diversidad de lugares en que nacen y se crían los hombres les confieren una gran diversidad de temperamentos. El resultado es que no sólo hay quienes entienden más y quienes menos. También está el hecho de que algunos han nacido para servir y obedecer y otros para ir a la cabeza de todos. Algunos, como el dogmático Aristóteles, vienen al mundo para aceptar las leyes y opiniones de su sociedad sin cuestionarla; mientras que otros, de la escuela de Sócrates, cuestionan, dudan e inquieren. La mayoría de la gente no quiere pensar por sí misma y sus opiniones son únicamente las que resultan de todos estos factores naturales. El mejor argumento para postular si una opinión es verdadera es que haya un acuerdo general sobre ella; no obstante, "el número de necios excede con mucho el número de los discretos". No hay forma alguna de lograr un consentimiento general y por tanto poca esperanza tendremos de alcanzar una verdad cierta y segura (I.XIV, p. 62).

Resumiendo, parece que aunque sí existe en principio una sabiduría que no sea dependiente de la religión, nunca nos será dada en forma de principios explicables e incuestionables. De hecho, la actitud de Charron es indulgentemente provisional cuando nos ofrece normas de sabiduría; pues si bien no incurre en el dogmatismo que aborrece, se queda en el lugar común que tanto nos exhorta a evitar. En materia de pensamiento social o político, no es un autor original. Su originalidad reside en su esfuerzo por elaborar una nueva visión sobre cómo pudiera ser posible lograr lo que él llama sabiduría y nosotros moralidad.

8. GUERRA Y MORALIDAD

Maquiavelo elaboró su teoría política para intentar resolver los problemas que surgían en las ciudades-Estado de Italia. Para Montaigne y Charron, la política local importaba menos que la guerra que trajo consigo la ruptura de la cristiandad por mor de la Reforma. Pese a esta diferencia entre Maquiavelo y los dos escépticos, su pensamiento nos ayuda a ver con bastante claridad una de las más importantes raíces de la filosofía moral moderna. Lo que expresan las investigaciones de estos autores es un acuerdo

incuestionable con uno de los postulados más profundos de la Antigüedad y del cristianismo. Todos dan por sentado que a la pregunta de cómo hemos de vivir debe contestarse siguiendo pautas que nos enseñen cómo alcanzar el bien supremo al que el individuo puede aspirar.[30] Tomás de Aquino opina que Dios ha creado un mundo en el que las leyes que debemos obedecer nos encaminan tanto al bien individual como al colectivo. Maquiavelo, Montaigne y Charron se preguntan cómo puede orientarse la vida sin tener la garantía divina de que las mismas acciones impulsarán el bien tanto de uno como de todos. Sin embargo, la cuestión del bien supremo para el individuo sigue siendo un elemento central para estos autores.

En el mundo de Maquiavelo la política es la única respuesta posible. Debemos hacer que nuestra ciudad sea tal que cada uno pueda hallar provecho siendo un ciudadano participativo. Si ello conlleva la guerra contra otras ciudades, pues así sea. Pero para Montaigne y Charron la guerra se había vuelto intolerable y no abrigaban ninguna esperanza optimista de que ser ciudadanos de un Estado como en el que vivían pudiera aportarles una vida de provecho y de bien. Y finalmente, ni siquiera Charron podía ofrecer mucho más que Montaigne en cuanto a establecer consejo político sobre normas que fueran aceptables para todos. Si la guerra hace que la vida pública sea un desastre, puede que la búsqueda del propio bien sea lo único que tenga sentido.

El escepticismo revivido de los siglos XVI y XVII no rebasó los límites de esta cuestión, heredada del pasado. Y sin embargo, Montaigne lanzó la investigación por un nuevo derrotero: no tenía caso argumentar sobre el bien supremo si no podíamos razonablemente esperar ningún consenso al respecto. La pregunta a la que debemos contestar es ¿cuál es el bien supremo para nosotros? Pero en un mundo sumido en la guerra surge otra pregunta inevitable: ¿podremos encontrar leyes que nos unan a todos por igual incluso si no concordamos en cuanto a qué es el bien?

[1] Las referencias a los números de página de las obras de Maquiavelo que se debaten aquí, *The Prince* y los *Discourses,* corresponden a la edición de la traducción al inglés de Gilbert. [Cuando fue posible, en todo el libro, se pusieron las citas correspondientes de las ediciones en español de los libros en referencia. En estos casos el número de las páginas se registran entre corchetes al lado de la referencia original, y las fichas de los libros se incluyeron en la bibliografía.]

[2] En el discurso de Maquiavelo las mujeres sólo figuran como generadoras de problemas. Los conflictos en los que están involucradas pueden ocasionar la ruina de un Estado (*Discourses,* 3.26, p. 488). Se advierte al príncipe que no interfiera en cosas de mujeres, propiedades u honor de sus súbditos, pero sin que se haga gran distinción entre unos y otros (*The Prince,* 19, p. 67 [85]).

[3] Véanse asimismo sus quejas acerca de "las nociones modernas" que dan lugar a "una débil educación", que hace que los hombres sean quisquillosos en materia de castigos severos, en *Discourses,* p. 490 [396-397].

[4] Para una breve reseña sobre el rechazo por Maquiavelo de la antigua tradición, véase la introducción de Skinner a *The Prince,* 1988.

[5] Véase Popkin, 1979; Burnyeat, 1983, y en particular los ensayos de Burnyeat y Schmitt, y Annas y Barnes, 1985, que incluye una provechosa bibliografía. En las páginas siguientes tengo una deuda especial con Myles Burnyeat, "Can the Skeptic Live His Skepticism", en Burnyeat, 1983. También véase Burnyeat, 1984. Annas, "Doing without Objective Values", en Schofield y Striker, 1986, pp. 3-29, es también una valiosa exposición crítica.

Para el escepticismo como tema de interés para los teóricos iusnaturalistas, véase Tuck, 1983 y 1987.

[6] Sexto Empírico, *Outlines,* I.25-28. *Cf.* Burnyeat, 1984, pp. 241-242.

[7] Véase Burnyeat, 1984, p. 248, nota 44, para las fuentes de estas objeciones.

[8] Hasta donde yo alcanzo a saber, el escéptico no se plantea ninguna duda en cuanto a su capacidad para formular mediante el lenguaje la manera en que las formas se le presentan, o para comunicar esto último a otros.

[9] Como resultado de considerar apariencias opuestas —dice Sexto—, se nos tiene que llevar "primeramente a un estado de perplejidad y enseguida a un estado de 'imperturbabilidad' o de sosiego". *Outlines,* I.iv.

[10] Burnyeat, en Burnyeat, 1983, p. 128.

[11] Francisco Sánchez publicó *Que nada se sabe* en 1581; la obra fue reimpresa varias veces. En ella Sánchez aboga vigorosamente por las ideas del escepticismo, sin ser especialmente pirronista. Poco o nada dice acerca de la moralidad, no considera que la tranquilidad sea producto del escepticismo y no la emprende contra el derecho natural. Pero sí aboga por el derecho a pensar por sí mismo. ¿Quién eres tú para creer que la verdad no hacía sino esperarte para que la revelases? Bueno —contesta Sánchez—, tampoco consiste en estar esperando a otros. "Entonces no hay nada nuevo; mas si es así, ¿para qué escribió Aristóteles? ¿O por qué hemos de guardar silencio?" (p. 169).

[12] Horkheimer, 1988, pp. 243-244. Las referencias a los *Ensayos* corresponden a las páginas de la traducción al inglés de Frame.

[13] Stewart, 1854, pp. 100-105, 107 y 111.

[14] Véase san Agustín, *On Christian Doctrine,* 3.14, para el argumento de que el hecho de que haya un acuerdo universal sobre el principio de "Haced a los otros…" refuta el escepticismo que surge espontáneamente de la variedad en las costumbres.

[15] Algo similar dice Aristóteles en *Nicomachean Ethics,* 1172b y 1179a19-20.

[16] A veces incluso a Sócrates le da por poner la vara demasiado alta (*Essays,* III.4, p. 207).

[17] "¿A qué vienen esos rasgos agudos y elevados de la filosofía, sobre los cuales ningún ser humano puede asentarse, y esos preceptos que superan nuestras costumbres y nuestras fuerzas? Yo veo que a menudo se nos presentan ejemplos de vida, los cuales, ni el que nos los propone ni las gentes tienen la esperanza remota de seguir, ni deseo tampoco, lo que es más grave […] Sería de desear que hubiera habido más proporción entre ordenar y obedecer: el fin parece injusto cuando no puede alcanzarse" (*Essays,* III.9, pp. 756-757 [355]).

[18] Es por ello que no eliminó ni alteró pasajes de las primeras ediciones de sus obras en otras posteriores. Únicamente adicionó. El libro se transforma en un historial que hay que leer una y otra vez; sus opiniones de anciano no tienen por qué ser consideradas más verdaderas que las de su juventud; todas nos sirven para poder verlo.

[19] Véase Screech, 1983 (capítulos 11-15, en particular), para una excelente exposición sobre la epistemología aristotélica que subyace en esta afirmación.

[20] Aquí Montaigne tiene presentes ideales estoicos y también probablemente las interpretaciones luteranas sobre las leyes del Decálogo.

[21] Véase Screech, 1983, esp. la p. 113.

[22] Cito de la traducción al inglés, *On Wisdom,* hecha por Lennard, quien se basó en la segunda edición. He cotejado mis citas con la edicion francesa de Duval. Véase Grendler, 1963, p. 221, para algunos detalles sobre la popularidad del libro.

[23] Véase, por ejemplo, Sabrié, 1913, capítulo XIII.

[24] Véase Charron, 1960, para una lectura que hace hincapié en la sinceridad religiosa de Charron.

[25] Así, en II.II Charron ensalza la toma de conciencia de nuestra ignorancia alegando que "las agitaciones y los vicios" surgen de "esa opinión que creemos tener […] de la que surgen la soberbia, la ambición y los deseos desmedidos […] los disturbios, las sectas, las herejías". Quitarse de encima creer que sabemos mucho es la mejor preparación para recibir el cristianismo. Que los hombres se hagan académicos y escépticos pirrónicos y que entonces se les muestre la verdad. Es probable que Dios les otorgue la fe; si no, nada lo hará (pp. 254-255).

[26] Es la descripción del propio Charron. Prefacio, sección 6.

[27] Para las ideas políticas de Charron, véase Grendler, 1963; Keohane, 1980, pp. 139-144, y Tuck, 1993, pp. 83-88.

[28] I.IX, X, pp. 39 y ss., y I.XIII, pp. 54-55. Sobre la teoría de Charron acerca del conocimiento, véase Horowitz, 1971, que argumenta a favor de la influencia estoica.

[29] Horowitz (1974) argumenta a favor de lo predominante que es en Charron la teoría del derecho natural según los estoicos. Verdad es que ello está presente, a la par que otras cosas; sin embargo, su actitud hacia la disponibilidad del derecho natural para propósitos sociales es más afín al pensamiento de Montaigne.

[30] Véase Annas, 1993, para un excelente estudio sobre el pensamiento antiguo respecto a este tema.

IV. REFORMULACIÓN DEL DERECHO NATURAL: SUÁREZ Y GROCIO

AL RECHAZAR la teoría del derecho natural, Montaigne rechazaba el entendimiento que en Europa se tenía de la moralidad universal. Durante los siglos XV y XVI, todas las universidades enseñaban a sus estudiantes los elementos básicos de la teoría, sin contar que ésta también era importante fuera del ámbito académico. En 1594 el protestante Richard Hooker presentó una magnífica reformulación de la doctrina tomista del derecho natural con el objeto de justificar, contra católicos y calvinistas, su argumento de que al gobierno inglés sí le era posible establecer pertinentemente lo que sus iglesias enseñaban y cómo éstas habían de organizarse. Los teólogos católicos españoles del siglo XVI eran prolíficas fuentes de comentario sobre las teorías del iusnaturalismo, tanto intelectualistas como voluntaristas. El más grande de sus sucesores fue Francisco Suárez, cuya síntesis sobre el tema, elaborada en la primera parte del siglo XVII, tenía por objeto apoyar sus esfuerzos por justificar la supremacía papal sobre todos los cristianos bautizados, incluyendo herejes de la estofa del rey Jacobo I, y defender el tiranicidio.[1] Hooker se ocupaba de un asunto local y sólo tenía influencia en Inglaterra, mientras que Suárez trataba problemas de orden internacional y era leído en todas partes.[2]

Hooker reelaboró la creencia tomista de que bajo un supervisor divino todas las cosas siguen leyes que las encauzan a actuar para el bien común del universo lo mismo que para el suyo propio, y que la ley natural nos encauza especialmente hacia ambas finalidades por igual. Incorporando discretamente ciertos elementos voluntaristas, Hooker trató de que su postura fuese aceptable a los calvinistas y también a los miembros de su propia Iglesia. Ello hace que su presentación sea por tanto más elocuente que meticulosamente pormenorizada.[3] Suárez, que se regodeaba en los intríngulis técnicos, aceptaba algunas de las opiniones voluntaristas fundamentales, al tiempo que aducía estar de acuerdo globalmente con santo Tomás. Al igual que Hooker, Suárez se consideraba como el portador y continuador de una antigua tradición, y no sintió la necesidad de ocuparse de los temas planteados por Montaigne. Hugo Grocio los retomó de forma bastante directa y creó una nueva concepción de la ley natural que no solamente servía a propósitos políticos diferentes a los de Suárez sino que también quería responder a las preocupaciones escépticas de sus contemporáneos sobre la existencia misma de leyes que vincularan a todos por igual. Suárez fue el último gran exponente de la teoría católica sobre la ley natural. Grocio fue el primer protestante que reivindicó el mismo espacio conceptual.

1. SUÁREZ: LA VOLUNTAD Y EL INTELECTO EN LA LEY

En su prefacio al *Tratado de las leyes y de Dios legislador* (1612), Suárez explica por qué es el teólogo quien debe sentar autoridad en materia de leyes de la naturaleza.[4] La visión de Dios es nuestra meta y finalidad últimas —dice Suárez— y la rectitud moral [*morum rectitudo],* que emanaba en gran parte del acatamiento de las leyes de la naturaleza, nos ayuda a obtener dicha meta.[5] Toda vez que está en juego la salvación, la ley natural pertenece al ámbito de la teología.

Suárez hace más hincapié que Aquino o Hooker sobre la diferencia entre las leyes de la naturaleza que nos rigen y las formas en que Dios rige el resto de su creación. Se entiende que en el caso de las cosas inanimadas y de las bestias, cuando hablamos de "leyes" —sostiene Suárez—, sólo es metafóricamente. Hablando con propiedad, la ley se refiere únicamente a los seres racionales con libre albedrío (*De Legibus,* I.III.8, I.IV.2). Dios es providencial y rige a los entes inferiores mediante leyes naturales, pero de forma diferente. El hombre y la naturaleza no forman una sola comunidad de ley (II.III.7).

No hay una necesidad absoluta de que la ley exista. Dios es el único ser cuya existencia es necesaria. Sin embargo, una vez que Dios hubo creado seres libres y racionales, la ley es necesaria porque "la criatura intelectual, por el mismo hecho de ser criatura, tiene un superior a cuya providencia y autoridad está sometido", y ese control lo ejerce la ley. A más de ser adecuada, la ley es útil. Los seres creados pueden volverse hacia el mal lo mismo que hacia el bien, y las leyes son necesarias para mejorar las obras que realizan para alcanzar la finalidad que les ha sido asignada por ley divina (I.III.2-3). A diferencia de la recomendación o del consejo, la ley debe incluir el mandato de un superior (I.I.7, I.III.3).

Para que dicho mandato sea una ley debe ser "un precepto común", y no sólo una orden a un individuo específico. La función de la ley es encauzar una comunidad, y cuando hablamos de ley natural tenemos presente simple y sencillamente la comunidad de agentes racionales (I.VI.8, 18). Toda autoridad concuerda en que la ley tiene por objeto el bien de esta comunidad (I.VII.1); las leyes dadas por mandato divino necesariamente tienden hacia ese bien, y las leyes humanas también debieran tener el mismo objetivo (I.VII.3-4, 9). Las órdenes que no consigan reunir estos criterios no son realmente leyes —opina Suárez—, independientemente de como las llame la gente (I.I.6, I.IX.4). Suárez va más allá de estos lugares comunes del tomismo cuando puntualiza la naturaleza de la ley.

Su interés se centra en las relaciones entre el intelecto y la voluntad al constituirse la ley. Ésta se elabora para dirigir la acción; por tanto, deberá tener una función "indicadora" que nos muestre lo que es bueno o malo para una naturaleza racional (II.VI.3). Pero también debe tener una función "preceptiva", pues "la ley no es solamente iluminativa, sino motiva e impulsa; ahora bien, la primera facultad que en los seres intelectuales mueve es la voluntad" (I.IV.6-7). Así, cualquier legislador, humano o divino, debe hacer uso del intelecto y de la voluntad al elaborar la ley (II.V.1, II.VI.1). La cuestión de cómo se relacionan ambos en la legislación divina es lo que lleva a Suárez al debate entre intelectualistas y voluntaristas.

Presenta a Gregorio de Rimini como ejemplo de los primeros, refiriendo que éste

sustenta

> que, aunque Dios no existiera o no estuviera dotado de razón o no juzgara las cosas rectamente, con tal que el hombre se diera el dictamen de la recta razón que dictara, por ejemplo, que la mentira es mala, eso sería tan verdadera ley como lo es ahora, porque sería una ley indicadora de la malicia que existe intrínsecamente en el objeto (II.VI.3).

Contra esto Suárez argumenta que no condenamos a un hombre por un crimen con tan sólo demostrar que él conocía la maldad de su acto. Ese conocimiento no es en sí una ley, sino tener meramente conciencia de cierta característica del acto. Y, análogamente por lo que toca al derecho natural, que una criatura racional sepa que un acto es bueno o malo no es en sí ninguna ley. Más aún, puesto que el conocimiento que Dios tiene de las esencias es eterno, si solamente bastara el conocimiento para imponer una ley natural Dios mismo estaría subordinado a ella. Pero como Dios no tiene superior alguno, esto no es posible. Y por último, alguien que señala la naturaleza de algo no es necesario que sea un ser superior, pues, para el caso, igual podría ser algún maestro o instructor. Cuando tal persona nos dice que tal o cual acto es bueno, no por ello elabora una ley. Únicamente alguien con autoridad puede ejercer una coerción tal como lo hace la ley (II.VI.6).

Por otra parte, Suárez ofrece un listado de varios filósofos que concuerdan con Occam en que "no hay ninguna acción mala si no es porque está prohibida por Dios y que no hay ninguna acción que no pueda hacerse buena si Dios la manda". Dichos filósofos también sustentan que el bien y el mal en relación con la ley de la naturaleza dependen "de la voluntad de Dios, no del juicio de la razón —incluido el del mismo Dios —, ni tampoco de las cosas mismas que esa ley prohíbe o manda" (II.VI.4; *cf.* I.V.8). Suárez argumenta que tal postura también es equivocada. Es un axioma entre teólogos — explica Suárez— que "ciertas cosas malas han sido prohibidas porque son malas" (II.VI.11). Pero éstas no se vuelven malas porque sean prohibidas. Los que esto niegan se pronuncian por la negación de la eternidad de las esencias, y tal postura es insostenible. San Agustín dijo que "hay ciertas cosas que no pueden hacerse con buena conciencia". Para ello se apoya en "el principio metafísico de que las naturalezas de las cosas son inmutables en cuanto al ser de su esencia y consecuentemente también en la adaptación o inadaptación de sus propiedades naturales". Puede que algo pierda una propiedad natural, o incluso adquiera carácter contrario, pero no puede ser "connatural" o normal que tenga una propiedad opuesta. De este modo, no puede darse por normal que el adulterio sea algo recto, porque parte de su esencia es ser inmoral. Ni siquiera Dios podría hacer del adulterio algo normalmente recto mediante un fiat de su voluntad (II.VI.11).

La propia opinión de Suárez es una postura intermedia que él atribuye a santo Tomás: "La ley natural no sólo es indicadora del bien y del mal, sino que contiene el mandato y la prohibición de ambos" (II.VI.5). Y es que ciertas cosas son buenas por naturaleza para seres con una naturaleza racional. No obstante, es apropiado que Dios, como "supremo gobernante", añada su propio mandato de que vayamos en busca del bien. Por desearlo así y ser Dios nuestro soberano, nos obliga a la acción, al tiempo que nos da la libertad de no hacerlo (II.VI.8-9). Así, la ley natural es preceptiva porque incluye el mandato de

Dios de que obremos el bien. La bondad natural brinda la materia prima para el mandato de Dios y lo justifica; sólo el carácter formal del mandato hace que la obligación esté por encima de la bondad natural.

¿Por qué Dios nos ordena que hagamos lo que es bueno para nosotros? ¿No tiene la libertad de dar otras órdenes? Suárez somete este tema a una compleja discusión, mediando una vez más entre un voluntarismo extremo y un intelectualismo puro (II.II-IV). Dios no puede tener superior alguno, pues no hay ley que le imponga necesidad legal, cualquiera que sea su forma. Tal vez Dios use su poder absoluto para hacer caso omiso de cualquier ley promulgada por él. Sin embargo, Dios no puede obrar oponiéndose a sus propios decretos, no por lo que consta en el decreto sino a causa de su propia naturaleza. "Si [Dios] obrara en contra de un decreto absoluto […] tendría dados dos decretos contrarios […] querría absolutamente dos cosas contradictorias, lo cual es incompatible" (II.II.6-7; *cf.* I.IX.3). Una vez que Dios hubo creado seres humanos susceptibles de definir lo que es bueno y lo que es malo, con capacidad de saber y escoger entre uno o lo otro, "no pudo dejar de querer prohibir[nos] los actos intrínsecamente malos ni dejar de querer mandar los actos honestos necesarios" (II.VI.23). Si tal hubiera hecho, habría sido contraproducente a su propia finalidad de crearnos.

2. SUÁREZ: LA LEY Y SU PROMULGACIÓN

Rechazando explícitamente las opiniones de "los herejes", Suárez dice que "Dios no manda imposibles". La ley es esencialmente "posible" (I.IX.17-18).[6] De este modo, debemos tener la capacidad de saber lo que la ley ordena y obedecerla por igual. No obstante, cuando Suárez comenta el contenido de la ley natural, no intenta mostrar cómo se aplica su principio básico a casos particulares, sino más bien se interroga sobre si todas las instrucciones morales pertenecen a la ley natural como tal, o sólo algunas de ellas, y si hay una única ley, o muchas.

El tema de la ley natural —afirma Suárez— no consiste en todo el bien que el hombre pudiera desear, sino sólo "el bien honesto [*honestum*] de suyo o necesario para la honestidad" (II.VII.1). La rectitud es el estado que somos capaces de procurar como una forma de contribuir a alcanzar la salvación; la ley natural, claro está, no nos dice nada sobre la gracia sobrenatural que también se requiere (II.VIII.1).[7] Suárez alega que todo lo que tiene que ver con el bien moral cae dentro del ámbito de la ley natural, y no sólo (como algunos han sostenido) los principios de base. Todos los preceptos del Decálogo, por ejemplo, son leyes de la naturaleza (II.VII.4-6). También hay leyes naturales tocantes a las virtudes, que imponen obligaciones diferentemente estrictas para tipos de virtud diferentes (II.VII.11-12). Así y todo, y pese a la autoridad de Graciano, los preceptos ceremoniales y sacramentales de la Biblia no forman parte de la ley natural. No obstante, de haber dicho Graciano "derecho natural es aquel por el que a cada uno se le manda hacer con el otro lo que quiere que se le haga a él" (II.VII.8-9), habría estado en lo cierto.

¿Y cómo es, entonces, si tal fuera el caso, que estos numerosos preceptos forman una sola ley? Para el individuo, los preceptos componen un conjunto unificado pues todos se juntan en un solo principio de base, o porque algunos tienen prioridad sobre otros, o porque tienen una sola finalidad lo mismo que un solo legislador. Suárez no opta por ninguna de estas opciones (II.VIII.2). Así y todo, al plantearse la cuestión de la existencia de una sola ley para todos los hombres, Suárez sostiene perentoriamente "que la ley natural en cuanto a su sustancia es una sola en todos los hombres, pero que no todos tienen un conocimiento íntegro de ella" (II.VIII.5). Aquí Suárez toca el importante tema de la promulgación.

Y dice que la promulgación de la ley es "necesaria para la conveniente y prudente providencia y gobierno de los hombres" (II.VI.24; *cf.* II.I.1). Dios no podría haber logrado su fin sin divulgar su ley, aun si ninguna revelación de ésta era necesaria. La luz natural del entendimiento, que es parte de la justa razón, nos enseña lo que hemos de hacer. También nos enseña que la desobediencia o el pecado serán seguidos de castigo. De este modo, la razón nos evidencia la índole demostrativa y preceptiva de la ley, y como tal, le confiere promulgación suficiente.

O por lo menos la razón la promulga a algunos. Siguiendo a santo Tomás (véase el capítulo II, sección 2), Suárez distingue entre los principios más generales de la ley de la naturaleza, promulgados a todos por igual; los principios que él describe como "más determinados y particulares pero evidentes", como el de que debe observarse la justicia y venerarse a Dios; y una tercera clase que contiene inferencias de las dos primeras. Ciertas conclusiones morales son bastante fáciles de entender y están al alcance de un gran número de personas, como por ejemplo que el adulterio y el hurto son algo malo. Con todo, "otras requieren de un raciocinio mayor y no fácilmente accesible para todos; por ejemplo, que la fornicación es intrínsecamente mala, que la usura es injusta, que la mentira nunca puede justificarse y otras semejantes" (II.VII.5; *cf.* II.VIII.3).

Y Suárez añade que la ley funciona mejor mediante estos principios cercanos difíciles de inferir que con los que son obvios y de orden general (II.VII.7). Y aunque no sea posible dejar de tener conocimiento de éstos, sí lo es en el caso de aquéllos. Además, el desconocimiento de los preceptos que requieren mayor reflexión puede ser una barrera invencible, "sobre todo —dice Suárez— por parte de la gente del pueblo". Se nos dice que tal ignorancia no puede ocurrir o por lo menos no puede persistir "sin culpa" (II.VIII.7), si bien no conseguimos saber de Suárez alguna otra conexión más explícita entre lo pecaminoso de nuestra naturaleza de mortales tras la caída y nuestra ignorancia en cuanto a los requerimientos de la moralidad.[8]

Suárez no proporciona ningún modo metódico para llegar a tener conocimiento de las leyes de la naturaleza: no sugiere echar mano del principio de "Haz a los otros…" para poner a prueba los actos que nos proponemos, y apunta, sin endosarla, la sugerencia de santo Tomás de que el cometido de la ley natural es permitirnos perfeccionar cada una de las partes de nuestra naturaleza (II.VIII.4). Suárez mismo opina que la ley es única para todos los seres humanos porque está ligada a la naturaleza racional que es común a todos. Además, "el juicio [*synteresis*] es el mismo en todos los hombres" (*cf.* II.VIII.5).

La conciencia, en cuanto que es la luz natural relativa a los principios, nos proporciona el conocimiento que tenemos de las leyes de la naturaleza. Y la conciencia también aplica dichas leyes (II.V.14-15). En caso de que nuestra conciencia sea defectuosa, es de suponer que tendríamos que remitirnos a aquellos que estén mejor preparados que nosotros.

3. SUÁREZ: MOTIVOS DE OBEDIENCIA

Suárez actúa con una división tripartita de las formas en que una persona puede tratar de empujar a otra a la acción: precepto (o ley), consejo y petición. La petición suele proceder de un inferior hacia un superior; el consejo "de suyo tiene lugar entre iguales"; pero el precepto o ley "de suyo procede de un superior y es para un inferior" (I.XII.4). La ley, a diferencia del consejo, "ata y de alguna manera fuerza a" la voluntad (II.V.12). La fuerza vinculante es "el principal y casi único [efecto]" de la ley (II.IX.1). ¿Qué es entonces esa fuerza vinculante? ¿Y cómo se relaciona con el motivo o los motivos que tenemos para obedecer?

La fuerza vinculante de la ley es su poder para imponer justificablemente un requerimiento o una obligación para que se actúe de cierta manera. Los diferentes tipos de ley tienen fuerza vinculante sobre distintos grupos de personas y requieren diferentes tipos de cosas. La ley civil tiene fuerza vinculante para los súbditos de un juez pero no para ciudadanos sujetos a otros regímenes, y requiere que se la acate externamente, pero no que tenga motivación específica. La ley mosaica tiene fuerza vinculante para los judíos, pero no para los cristianos. La ley divina positiva, que estipula las ceremonias y el gobierno de la Iglesia (tal como lo sustenta Suárez, en oposición a Hooker), es vinculante para todos los cristianos, pero no para los infieles. La ley natural tiene fuerza vinculante para toda la gente, y como se transfiere hasta el otro mundo, estableciendo en parte las condiciones para la salvación, requiere no solamente una obediencia externa sino también una motivación verdadera. Suárez habla del acatamiento interno cuando examina la "manera en que se cumple" la acción requerida por la ley natural.

Podemos cumplir con la ley natural sin darnos cuenta y por ende involuntariamente —anota Suárez—, pero eso no basta. La ley natural requiere un acatamiento voluntario, lo cual no significa que hemos de obrar por gusto y por estricta costumbre, como piensa Aristóteles. Ciertos tipos de renuencia a someterse a la ley son compatibles con obrar voluntariamente; el único tipo que sí se excluye es el que muestra que uno sólo obedece por estar forzado a ello (II.X.3-4; 7). Pero debemos pensar sobre nuestra acción en formas específicas si es que ésta va a ser voluntaria (II.X.2). Debemos creer que hay un precepto que domina tal acto específico, y debemos actuar pensando que al efectuar ese acto obedecemos al precepto. Tal forma de querer algo —dice Suárez— es necesaria "a fin de que la observación del precepto sea moral, pueda ser efecto de la ley o precepto y pueda atribuirse al hombre mismo" (II.X.5).

Cuando hacemos lo que se manda, hemos de querer actuar "¿porque está mandado

de tal manera que éste sea el motivo para actuar?" Suárez opina que la mayoría de la gente no actúa impulsada por motivos formales de ese tipo. Más bien casi todos actúan "mirando la honestidad propia de cada uno de los preceptos [*ad proprias honestates singulorum praeceptorum*]" (II.X.6). Cuando actuamos de este modo acatamos la ley natural. Suárez resume tal requerimiento diciendo que se debe "obrar por motivo de honestidad [*propter honestatem*]" (II.X.11). Nada dice de la opinión tomística de que en toda acción voluntaria lo único que nos mueve es lo que consideramos ser bueno. Y al glosar su interés por *honestas* más que por *utilitas* o *bonitas,* implica su rechazo por la opinión de santo Tomás. No niega, naturalmente, que a menudo nos sentimos impelidos por creencias sobre Dios; sin embargo, aquí él sustenta que lo que puede impelernos es el pensamiento de que un acto determinado pudiera ser recto porque así lo requiere una ley natural específica. Hay aún más complejidades en lo tocante a los actos caritativos, pero éstas —dice Suárez— pueden incluirse en el rubro general de actos por la rectitud misma (II.XI.2-3). Por lo tanto, si la conciencia nos informa adecuadamente sobre un precepto relevante y nos muestra que el caso en cuestión cae en ese rubro, y nos es posible actuar teniendo tales consideraciones en mente, todos hacemos lo que requiere la ley tanto interior como exteriormente.

Suárez debe de haber estado familiarizado con las discusiones sobre la responsabilidad que Lucifer tuvo en su caída. Aquí retoma la postura dualística respecto a la motivación que Anselmo y Escoto adoptaron para poder explicarla (véase el capítulo II, sección 3). En cuanto a la acción moral, disponemos de una auténtica opción. Podemos procurar lo que deseamos porque lo creemos bueno, o podemos actuar por la rectitud misma rechazando un bien que sería injusto que fuera nuestro. Y es que la ley natural no nos coacciona haciendo que no podamos escoger. Suárez cuidadosamente distingue entre la eficacia de la voluntad de Dios para conseguir que lo que su ley requiere se ejecute, y la eficacia de ésta para constituir obligaciones. No es la voluntad de Dios que se ejecute eficazmente todo lo que él requiera. Si lo fuera, "todo ello se haría porque su voluntad eficaz se cumple infaliblemente". Pero lo que sí quiere eficazmente es que haya una fuerza vinculante y luego entonces obligación hacia lo que requiere la ley natural (I.IV.7-8). La ley natural "de alguna manera fuerza" la voluntad, mostrando a los que pueden entenderla que no les queda otra opción justificable que no sea cumplir con sus requerimientos.

4. GROCIO Y LA CREENCIA RELIGIOSA

En 1705 Christian Thomasius publicaba un breve libro sobre los fundamentos del derecho natural. En él pagaba tributo a Hugo Grocio como el fundador de la disciplina: "Grocio fue el primero en tratar de resucitar y purificar esta utilísima ciencia, emporcada y corrompida completamente por la inmundicia escolástica, y que ya se encontraba en su último estertor".[9] Un año después, en el *An Historical and Critical Account of the Science of Morality,* que puso como prólogo a su muy leída traducción de Pufendorf,

Jean Barbeyrac también concedió a Grocio un honor semejante. Estimulado por Francis Bacon, Grocio fue "el primero que rompió el hielo" de la congelada doctrina escolástica e inició una línea de pensamiento sobre el derecho natural que siguió su curso con Pufendorf y culminó con la obra de John Locke (XXIX, p. 79). En 1739 Grocio fue distinguido una vez más por su papel de iniciador en la exhaustiva obra de Friedrich Glafey sobre la doctrina de la ley natural. Con la obra de Grocio —observa aquél— comenzó "un nuevo periodo en el que los estudiosos del derecho natural no hacían sino discutir sobre su *Derecho de la guerra y de la paz,* comentarlo, transformarlo en compendios y diagramas, y por último traducirlo a otros idiomas".[10]

Hugo Grocio (1583-1645) es ahora estudiado por académicos del derecho internacional, quienes someten a discusión tanto su inveterada fama de "padre" de la materia como la vitalidad actual de su enseñanza.[11] También los historiadores del pensamiento religioso y político se han interesado por su obra.[12] Los historiadores de la filosofía moral cuando mucho le conceden un respetuoso gesto de aprobación. Sin embargo, creo que más bien debemos tratarlo como lo hicieron los primeros historiadores del derecho natural. Debiéramos verlo como el primero de la época moderna en esforzarse por repensar la moralidad como una repuesta posible a preguntas como las que planteó Montaigne.

Claro que Grocio mismo no entendió su obra en esos términos. El título de su obra magna, *Del derecho de la guerra y de la paz* (1625), muestra a las claras cuál era su tema.[13] Si bien Grocio sentó principios en algunos campos del derecho nacional, los contratos y otros asuntos que no están directamente vinculados a las causas, la gestión y la terminación de una guerra, su texto se concentró en ésta.[14] Al pormenorizar las formas en que se podía tratar el tema de la guerra, Grocio fue llevado a posturas que consideramos de gran envergadura para la filosofía moral, tal como ahora la entendemos: como una materia inconfundiblemente distinta de la teoría legal y política. Grocio no fue muy sistemático que digamos al tratar estos temas, y hasta sus admiradores percibieron omisiones y errores en su obra, que les dieron mucho quehacer. "No pretendía Grocio ofrecer un sistema cabal —observa Barbeyrac—, y sólo esporádicamente incide en la Parte mayor de los puntos principales del Derecho natural." Y Barbeyrac prosigue dando un listado de los temas que tendría que manejar cualquiera que trabaje en la materia, y sugiere que los autores que más adelante siguieron esta tradición, Pufendorf en particular, contribuyeron con un tratamiento más completo de dichos temas.[15] De hecho, lo que Barbeyrac argumenta es que el programa de Grocio para la reconstrucción del derecho natural aportó el primer ímpetu positivo de envergadura que nos llevó a superar el pensamiento antiguo, el derecho natural del Medievo, las reformulaciones de la teoría del derecho natural vinculadas a confesiones religiosas específicas, y, finalmente, el escepticismo. La afirmación de Barbeyrac tiene solidez.

La cuestión de saber en qué medida e incluso de si, al fin y al cabo, Grocio fue original como iusnaturalista, ha sido muy debatida desde hace mucho.[16] Durante algún tiempo, en gran parte basándose en un comentario que figura en los prolegómenos de *Del derecho de la guerra y de la paz,* se le atribuyó haber sido el primer autor que

intentara presentar una teoría enteramente secular del derecho natural. Tras argumentar que existe una ley de la naturaleza, Grocio observa que "ciertamente, lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiéramos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como aceptar que Dios no existe o que Él no se preocupa de lo humano" (*DJBP,* prólogo 11, p. 13). Esta frase a menudo se cita, traduciendo la expresión latina *etiamsi daremus* por "aun cuando hubiera que consentir", la cual se tomó como prueba de que Grocio estaba elaborando un sistema de derecho natural que no recurría a la religión. Sin embargo, si bien hubiese sido algo totalmente novedoso intentar semejante cosa, la frase es parca evidencia al respecto. Grocio no aceptaba la hipótesis tristemente célebre. A más de que, como ya se ha visto, el punto mismo que trata la frase ya había sido objeto de debate entre los escolásticos, incluyendo a Suárez.[17] Grocio tendría que haber hecho algo más que eso para que sus admiradores tuvieran derecho a erigirlo como el primer teórico secular del iusnaturalismo.

De hecho, la originalidad de Grocio no era porque trataba de mostrar que podría haber un derecho natural enteramente secular. No cabe duda de que él fue un cristiano sincero, no obstante las acusaciones que pesaron sobre él, tanto durante su vida como después de ella, de que se apartaba de la ortodoxia protestante.[18] Lo que él expone sobre el derecho natural, tanto en su obra de madurez, *Del derecho de la guerra y de la paz* (1625), como en una de las primeras, *Comentario sobre el derecho al precio y al botín* (1604), hacen un uso imperturbable de la tesis de que la creación de Dios nos suministra señales sobre su voluntad. El tratado cristiano que escribió, *La verdad de la religión cristiana* (1627), se proponía ayudar a los marineros a mantener su propia fe y a convertir a los infieles. Pero acaso sea más importante que él trabajara con asuntos prácticos que implicaban relaciones entre diferentes Estados, los que profesaban la fe cristiana. Un tratado jurídico no religioso no habría tenido la menor esperanza de influir en ninguna de las partes sobre las virulentas controversias que a él le interesaban.[19]

Sin embargo, hay una impresionante diferencia entre el factor imprescindible en la religión, tal como Grocio lo bosqueja en *La verdad de la religión cristiana* y tal como aparece en *Derecho de la guerra y de la paz.* Lo que el autor presenta en su breve tratado religioso es una versión del cristianismo reducido a su mínima expresión. Toda persona razonable cree que hay un Dios o una primera causa, a no ser que su propia vida sea tan vergonzosa que tenga miedo a la verdad (I.2, pp. 20-21). El único Dios es infinito, eterno, perfecto en todo, y el hacedor de todas las cosas. Cada cosa trata de autopreservarse y sirve "también para el bien y provecho de todo [el universo]" (I.3-7, pp. 21-25).[20] El mal proviene de las acciones humanas, no de Dios. Dios es providencial y mira por su creación, tal como lo muestran los milagros. Y los sufrimientos de los hombres de bien prueban que debe de haber otra vida después de la muerte en la que puedan ser compensados (I.21-4, pp. 87-93).

Así pues, hay mucho acerca de la religión en general, y cuando, en el segundo libro de *La verdad de la religión cristiana,* Grocio llega al cristianismo, se contenta con decir que la historia demuestra que Jesús existió de verdad, hizo milagros, se le veneró y resucitó. Prometió más de lo que se había prometido a los judíos y nos dio lecciones

sobre la inmortalidad, algo que, en el mejor de los casos, el mundo solamente había vislumbrado de manera vaga. Su enseñanza moral fue superior a la de los paganos y a la de los mahometanos. Y la enseñanza de los paganos, de los judíos y de los mahometanos es defectiva de varias otras maneras. El cristianismo es luego entonces la mejor fe.

En su manual Grocio no hace mención de la Trinidad ni de la caída ni del pecado ni de la necesidad de obtener la redención, ni de Cristo como nuestro salvador. En *Del derecho de la guerra y de la paz* sustenta que el derecho natural requiere aún menos artículos de fe. El tema sale a colación porque, precisamente en el trato con pueblos no cristianos, surge la cuestión de si es de justos hacer la guerra con el objeto de vengar los crímenes cometidos contra Dios. Verdad es que Dios puede mirar por sí mismo (*DJBP*, II.XX.xliv.1, p. 508). No obstante, la religión importa tanto a la hora de separar a las sociedades humanas, y más a aquella mucho más extensa en la que estamos incluidos, que la corrupción de la religión va en perjuicio de todos (II.XX.xliv.6, p. 510). ¿Cuáles son pues los factores imprescindibles que hay que proteger, y por la fuerza, si fuera necesario?

Grocio piensa que hay cuatro puntos que todos deben aceptar: que Dios es, y es único; que no es un ser visible sino superior; que es providencial, mira por los asuntos humanos y juzga a los hombres; y que es el creador de todo, salvo de sí mismo. Estos puntos los enseña la primera tabla del Decálogo. Son cosas que pueden probarse y que cualquiera puede aprender, incluso aquellos que no son capaces de entender las pruebas. Negarse a santificar el día de reposo es punto menos que negar que Dios es el creador, y negar la providencia equivale a negar que Dios existe (*DJBP,* II.XX.xliv-xlv, pp. 510-513). Puede que deba castigarse a quienes niegan estas cosas, pero no es de justos hacer la guerra a un pueblo sólo porque no acepta el cristianismo (II.XX.xlviii, pp. 516-517).[21]

Lo que necesitamos saber acerca de Dios, con vistas a entender y acatar el derecho natural, excluye toda doctrina sectaria. Como individuo, cada cual es capaz de saber lo que hay que saber en materia de religión. Bien pueden juristas y filósofos examinar concienzudamente toda la teoría del derecho natural, de manera que no sea necesario ningún teólogo moral. Es de notar igualmente que entre las doctrinas que Grocio no considera necesarias para servir de apoyo a la sociedad o al orden moral está la creencia expresada en su tratado religioso de que todas las cosas funcionan tanto en provecho propio como en el de la totalidad de ellas. Esto no se menciona en *Del derecho de la guerra y de la paz,* y la omisión es significativa. Su relación con la cuestión de la originalidad de Grocio surge cuando nos fijamos en el tema que lo llevó a escribir su primera obra de gran extensión en la que trató del derecho natural.

5. LA PROBLEMÁTICA DE GROCIO

En 1603 un capitán de la marina holandesa tomó por presa un galeón portugués. Una corte holandesa sostuvo una vista para determinar si la captura del navío era justificable. La corte decidió que sí y que la Compañía de las Indias Orientales, que a la sazón era

responsable de la suerte del capitán holandés, tenía derecho a casi todas las ganancias. Unos accionistas menonitas cuestionaron la decisión por motivos religiosos y pidieron a Grocio que escribiera una defensa. El resultado fue un copioso manuscrito sobre el derecho de presa, que en su mayor parte permaneció inédito hasta 1864. El capítulo 12, que trata sobre la libertad de los mares, se publicó en 1609; sin embargo, aquí el punto interesante se plantea justo al principio. Es algo muy sencillo: "Pierden el tiempo —dice Grocio— quienes dictaminan a base de leyes escritas sobre asuntos que no atañen a los derechos de los ciudadanos, sino a los de pueblos distintos, y ello no durante el tiempo de paz sino durante el tiempo de guerra" (*DJP,* I, p. 6). Hay que hallar otras bases. Tal como Cicerón y otros autores antiguos lo han dicho, debemos recurrir a una ley que brote de la naturaleza y no de los edictos humanos; no de las 12 tablas del derecho romano, sino "totalmente del interior de la filosofía" (I, p. 7). El problema es encontrar una postura desde la cual se pueda concluir un acuerdo razonable en un pleito entre partes beligerantes de religión diferente cuyos derechos hay que dirimir. La problemática de Grocio lo obliga a considerar dos cuestiones capitales.

Primero está lo que los escépticos opinan acerca de la política. Si todo lo que puede decirse acerca de la ley y de la justicia es que deben obedecerse las leyes de su propio país, entonces no hay manera posible de zanjar pleitos internacionales que no sea empleando la fuerza. Para demostrar que las cuestiones jurídicas entre las naciones son discutibles, y establecer límites basados en principios para justificar la guerra y el derecho de presa, es necesario ir más allá de Montaigne y de Charron.

Segundo, si en un pleito las naciones se encuentran tan divididas en detalles sobre la religión como lo están los protestantes holandeses y los católicos portugueses y españoles, entonces no hay recurso posible a la Biblia o a alguna doctrina cristiana que pueda ayudar. Cada parte interpreta la Biblia a su manera y cada cual tiene su propia forma de entender los pormenores de la doctrina cristiana. Como lo apunté en el capítulo III, sección 3, la imposibilidad de encontrar un criterio para zanjar esa clase de pleitos fue uno de los factores que fortificaron el escepticismo pirrónico en el siglo XVII. Una moralidad patentemente atea ni remotamente podía tener el prestigio necesario para zanjar un asunto público; sin embargo, ni Calvino ni los tomistas podían proporcionar a Grocio el tipo de doctrina que necesitaba.

Y es que para los teóricos del iusnaturalismo clásico el escepticismo simple y sencillamente no era tema de debate.[22] Grocio hace que la confrontación con el escepticismo sea una prioridad. En su primera obra sobre el derecho de presa, Grocio se refiere brevemente a un representante del antiguo escepticismo académico, Carnéades, sin que por ello trate de rebatirlo seriamente. A él atribuye la opinión de que la justicia se basa únicamente en las leyes locales, que es precisamente la postura pirrónica (*DJP,* VII, pp. 76-77). En sus prolegómenos a *Del derecho de la guerra y de la paz,* Grocio hace de Carnéades el representante de aquellos que sustentan que la ley no es nunca más que un asunto de conveniencia y de costumbre, susceptible de cambiar con el tiempo, lo cual refleja el hecho de que los hombres, como los animales, son impelidos a actuar únicamente por lo que los beneficia. Escépticos como éstos son los que concluyen que

"no existe justicia, y si alguna hay, es necedad" (*DJBP,* pról. 5, pp. 10-11). Aquí el escepticismo se asemeja al de Montaigne por cuanto reduce la justicia al hecho de estar en conformidad con las normas locales.[23] Así y todo, lo que está detrás de la refutación que Grocio presenta viene a ser una reformulación central de la teoría iusnaturalista.

Grocio no niega que los seres humanos procuren su propio beneficio. Y sin embargo añade que hay en todos nosotros "el deseo de sociedad […], no de una sociedad cualquiera, sino de una tranquila y ordenada según [nuestro] propio entendimiento" (*DJBP,* pról. 6, p. 11). Grocio no está aseverando la visión aristotélica de que la vida social es una meta esencial, una finalidad que debemos alcanzar para consumar nuestra naturaleza.[24] Somos capaces de ser completamente humanos aun cuando estemos al margen de la sociedad. La vida social es algo que simplemente todos queremos y que querríamos incluso si no necesitáramos ayuda mutua para cubrir las necesidades materiales de la vida (pról. 16, p. 15). Verdad es que somos egoístas y procuramos nuestro beneficio, pero también somos sociables. Y como nos servimos del lenguaje y tenemos facultad para entender y actuar conforme a principios generales, queremos una sociedad de género diferente de cualquiera de las que son accesibles a los animales. Grocio afirma que el "excelente apetito de sociedad […] que conviene a su propia naturaleza humana […] es fuente del derecho propiamente dicho" (pról. 7-8, pp. 11-12).

Para Grocio no hay escéptico que niegue que somos propensos a la discrepancia o que todos queremos vivir juntos. Al mismo tiempo, nadie podrá negar que sí es posible descubrir formas de lograrlo mejores que otras. Por ello mismo, Grocio piensa que él ha basado el derecho natural en principios que son tan claros y evidentes que así lo demuestran los sentidos empleados de forma natural. Es que la ley se basa en concepciones tan fundamentales que nadie puede negarlas "a no ser que se haga violencia a sí mismo" (pról. 39, p. 23). Haya o no refutado el escepticismo que atribuye a Carnéades, su entendimiento de la profundidad y la importancia del problema que implica la preservación del orden social lo llevará a entender el iusnaturalismo de una nueva manera.

La primera palabra que figura en el texto mismo de *Del derecho de la guerra y de la paz* es "controversias" (*controversiae*), y Grocio nos dice que su propósito es hablarnos de "cualesquiera diferencias [*controversiae*] que surgieren" (*DJBP,* I.I.i, p. 33). Es claro que él considera que los seres humanos se inclinan a la disputa; pero no atribuye al pecado tal inclinación: como ya lo apunté, Grocio no nos habla del pecado en su exposición sobre el cristianismo, y aun cuando deplora "la falta de moderación" en la guerra y la prontitud con que los hombres toman parte en ella, en ninguna parte la condena como tal. La disputa, cuya forma más extrema es la guerra, constituye una de las realidades de la vida. Obedecemos al instinto de supervivencia y somos belicosos; pero también somos sociables. Estos dos aspectos de la naturaleza humana hacen que el problema de preservar el orden social se presente como algo concreto: ¿cómo habrán de vivir juntos seres como nosotros, belicosos pero dispuestos a la vida social? ¿Qué límites debemos colocar a nuestra tendencia a la disputa para poder satisfacer nuestros deseos de sociabilidad? La idea central de Grocio es que las leyes de la naturaleza son

instrucciones que pueden descubrirse empíricamente y que nos muestran cómo resolver este problema.[25]

Grocio no recurre a un regente divino del universo cuyo gobierno nos asegure que la obediencia a la ley natural va a contribuir al bien del cosmos, aportándonos también el nuestro. No nos dice que la ley natural nos enseñe a perfeccionar nuestra naturaleza o a vivir tal como lo requiere la ley eterna de Dios. Él sólo toma en cuenta los datos empíricos sobre el conflicto humano y su resolución. Todos queremos vida social, pero preocuparnos en provecho propio se opone a que podamos lograrlo. La ley natural nos muestra cómo sortear el obstáculo.

¿Acaso la vida sociable que queremos es el bien o el bien supremo? Grocio no se plantea la pregunta. Se contenta con recurrir únicamente a lo que vemos que busca la gente. En uno de los más asombrosos pasajes de *Del derecho de la guerra y de la paz,* Grocio despacha con una sola frase las cuestiones medulares del antiguo pensamiento político y moral:

> Así como hay muchos modos de vivir, unos mejores que otros, y cada uno es libre de elegir entre tantos el que más le agrade, así también el pueblo puede elegir la forma de gobierno que quiera; y no se ha de limitar el derecho por la excelencia de ésta o la otra forma, sobre lo cual hay muy variadas opiniones, sino por la voluntad libre (*DJBP,* I.III.viii.2, p. 104).[26]

Si bien ninguna otra cosa es original en Grocio, sí lo es su manera de interpretar el problema que le da relevancia al derecho natural. Lo que hizo que los sucesores de Grocio llegaran a ser una escuela señaladamente moderna del iusnaturalismo fue su aceptación de la problemática de Grocio.

6. "AUN CUANDO DEBIÉRAMOS CONSENTIR…"

El famoso *etiamsi daremus* dice que incluso si Dios no existiera estaríamos bajo la obligación vinculante de actuar de tal modo que la vida social fuese posible. En una nota a pie de página a este pasaje, Barbeyrac, en su traducción de *Del derecho de la guerra y de la paz,* hace la objeción siguiente: No, "para ser exacto —dice—, el *deber* y la obligación, o la necesidad indispensable de conformarse a estas ideas y a estas máximas [sobre la vida social] necesariamente suponen un poder superior, un amo supremo de la humanidad".[27] Suárez aceptaba una visión de este tipo, que proviene, como ya lo he indicado, de la postura voluntarista. La objeción de Barbeyrac plantea entonces dos preguntas relacionadas entre sí acerca de la visión de Grocio. ¿Hasta qué punto, si tal es el caso, Grocio es un voluntarista? ¿Y en qué consiste su teoría de la obligación?[28]

Grocio sigue la tradición escolástica que distingue entre orientación o consejo y obligación (*DJBP,* I.I.ix.1, p. 38). También la sigue al atribuir un importante papel a la recta razón. Y por lo que dice acerca de la razón y de la obligación, parece dejar claro que no acepta una postura voluntarista extrema. La ley de la naturaleza es "el dictado de la recta razón" que nos muestra "que una acción es en sí moralmente torpe o moralmente

necesaria, según su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional y social, y, por consiguiente, que tal acción está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza". Esto suena un tanto a Suárez; no obstante, en la siguiente frase Grocio asevera específicamente que tales acciones son "en sí mismas obligatorias o ilícitas" y que Dios necesariamente nos guía conforme a estas cualidades (I.I.X.1-2, pp. 38-39).

Si bien la observación de que los actos pueden ser inherentemente obligatorios se opone al voluntarismo, tal no es el caso de otros comentarios. Así, por ejemplo, Grocio sustenta que "la libre voluntad de Dios" es la fuente de una ley que va más allá de la naturaleza, toda vez que Dios dictaminó que existiéramos con nuestras propias características (pról. 12, p. 14). Esto suena a la opinión voluntarista de que Dios tuvo la libertad de crear seres de cualquier naturaleza, pero que una vez que los hubo creado según nuestra naturaleza, no podía, so pena de contradecirse, ordenar otras leyes que no fueran las que se ajustan a ello. Grocio parece ser más terminante en un pasaje en el que declara que la ley de la naturaleza no puede ser cambiada, ni siquiera por Dios. "Así como Dios no puede hacer que dos y dos no sean cuatro, igualmente lo que es intrínsecamente malo no puede hacer que sea bueno" (I.I.X.5, p. 40). Con todo, esto no es terminante, a no ser que ser bueno sea equivalente a ser obligatorio, o conlleve serlo, y eso es exactamente lo que está en juego.

Y entonces, ¿qué habremos de concluir? En general, las observaciones de Grocio tienden a oponerse al voluntarismo, y así lo entendieron todos sus lectores.[29] Por la época en que escribió *Del derecho de la guerra y de la paz,* Grocio ya conocía la postura conciliadora de Suárez y pudo haberla aceptado. El hecho de que ni siquiera haya tratado el asunto pudiera indicar que no se proponía ir tan lejos como Suárez en su aceptación del voluntarismo. También pudiera mostrar que Grocio pensaba que hablar de ese tipo de temas teológicos no contribuiría a elaborar leyes sobre la guerra y la paz que fueran aceptables para todas las partes.[30]

Así pues, a Grocio le queda pendiente el problema de explicar con exactitud de qué manera reconocer una obligación difiere de anotar puntos positivos y negativos. Pero nada dice al respecto. Barbeyrac, que escribe un siglo después, trata de excusarlo. Incluso ahora —dice Barbeyrac— hay autores famosos que suponen que las normas de la moralidad imponen obligación por sí mismas. No es de sorprender, luego entonces, que las nociones de un pionero como Grocio "no sean del todo bien fundadas". Y Barbeyrac destaca lo que está en juego en este caso: si las leyes imponen obligación independientemente de la voluntad de Dios, entonces no queda claro para qué ha de invocarse a Dios. "La voluntad y autoridad de Dios sería […] no más que algo accesorio que, cuando mucho, sólo haría que la obligación adquiriera más fuerza."[31] Barbeyrac teme que entonces Dios sea irrelevante para la moralidad. El rechazo de Grocio a recurrir abiertamente ya sea al Dios voluntarista que crea la moralidad mediante un fíat, ya sea al Dios intelectualista que mantiene el orden moral del universo, da pábulo a tal temor. Y es que la naturaleza de la obligación y de la participación de Dios en la moralidad habría de plantear cuestiones ineludibles a los seguidores de Grocio.

7. LA INSUFICIENCIA DE LA VIRTUD

Grocio se presenta como alguien que, por primera vez, trata de elaborar un entendimiento sistemático de las leyes que rigen las relaciones entre los Estados (*DJBP,* pról. 1, p. 9). Hay dos maneras de establecer una teoría. Una es dar pruebas que partan de verdades patentes, mostrando de ese modo lo que se compagina de necesidad con "una naturaleza racional y social". Así y todo, las verdades *a priori* o patentes que Grocio tiene en mente son aprendidas con la experiencia, tal como las tiene toda la gente.[32] Él cree que estas ideas son comparables, en cuanto a su certeza, y como ya lo señalé, a lo que los sentidos nos muestran en condiciones apropiadas; sin embargo, el modelo que usa como prueba es matemático. Y de hecho Grocio se equipara, un tanto arteramente, a un matemático que, sin tomar en cuenta los casos y controversias específicos, se las ve imparcialmente con una teoría abstracta (pról. 58, pp. 29-30).[33] La segunda manera es dar una prueba *a posteriori,* sacada del consenso general existente entre los hombres instruidos y civilizados de todas las épocas. Grocio procede así ofreciendo abundantes referencias de autoridades. Puede llegarse a un consenso general una vez que hayamos distinguido las leyes de la naturaleza de las leyes municipales y las leyes de las naciones, que surgen de la humana voluntad (I.I.xii.1-2, pp. 42-43; pról. 39-41, pp. 23-24). Es significativo que Grocio sienta que antes de poner manos a la obra deba terminar con las opiniones de una autoridad disconforme: la postura de Aristóteles sobre la virtud de la justicia.

En su primera obra sobre el derecho de presa, Grocio acepta la idea de que la virtud es un término medio y cita a Aristóteles como autoridad para decir que "la justicia es un cierto término medio"; lo cual él interpreta como que "mal está el cometer injurias, pero también el padecerlas" (*DJP,* I, p. 23). Si bien esto no es Aristóteles puro, sí apunta en dirección a la postura adoptada por Grocio ulteriormente. En sus prolegómenos a *Del derecho de la guerra y de la paz,* dedica tres párrafos a una crítica de la doctrina aristotélica de que la virtud consiste en un justo medio dentro de la pasión y la acción. Esta teoría es una forma de resaltar un punto importante de la diferencia entre entender la moralidad como algo que se centra en la virtud y concebirla como algo esencialmente centrado en la ley. Lo cual articula lo que opina el teórico de la virtud sobre el hecho de que ningún conjunto de normas o leyes previamente estipulables puede remplazar el conocimiento moral que posee el agente virtuoso. Resulta claro que Grocio no quiere meter baza en el asunto.

Sus críticas son breves. La doctrina del justo medio no es plausible en el caso de virtudes como el amor a la verdad (que supuestamente es un término medio entre la jactancia y la disimulación) (*DJBP,* pról. 43, p. 25). Ni siquiera se le puede hacer funcionar cuando trata de explicar la justicia. Aristóteles mismo —dice Grocio— no podía indicar un término medio en ninguna pasión apropiada ni en ninguna acción que se originara de las pasiones, de la que pudiera plausiblemente decirse que constituye la justicia. Así que recurrió a afirmaciones acerca de cosas relacionadas con la justicia, como posesiones, honores, seguridad, porque sólo sobre éstas sería razonable decir que

hay demasiado o poco de ello. Y aun en ese punto —prosigue Grocio— la doctrina del justo medio no sirve para nada. Baste un solo ejemplo para demostrarlo. Puede que incurra en un error si no tomo lo que es de mi propiedad; pero seguramente no es cometer una injusticia hacia alguien si le reclamo menos de lo que me corresponde.[34]

La justicia consiste enteramente en "la abstención de lo ajeno". Grocio añade que no es necesario "hacer referencia a si se hace por avaricia, por placer, por ira o por imprudente misericordia". Lo único que importa es si uno toma aquello a lo que otro tiene derecho. Grocio admite que algunas virtudes sí mantienen las pasiones bajo control, pero no debido a la naturaleza de la virtud sino más bien al hecho de que "la recta razón, a la que acompaña por doquier la virtud", a veces prescribe moderación. Pero otras veces no es así, como en el caso de venerar a Dios o de esperar la dicha eterna. Aquí no puede hablarse de desmesura en la virtud, como tampoco puede considerarse que el odio al pecado puede ser algo excesivo (*DJBP,* pról. 44-45, pp. 25-26).[35]

El blanco inmediato del ataque, la doctrina del justo medio, no tiene por qué formar parte de una teoría centrada en la virtud; pero Grocio rechaza algo más que esa doctrina, diciéndonos que una característica principal de las teorías centradas en la virtud está equivocada. El punto sobre la justicia nada tiene que ver con los motivos del agente. Ser justo es simplemente tener la costumbre de seguir la recta razón en lo tocante a los derechos de los demás. Toda vez que la recta razón nos muestra las leyes de la naturaleza, Grocio asimila la virtud a la obediencia a la ley tal como lo hemos visto con santo Tomás. Sin embargo, de manera más enfática que sus predecesores, Grocio dice que no importa por qué el agente tiene esa costumbre y la mantiene. Y para Grocio, tal como lo veremos, los derechos no son un bien del tipo que las disposiciones virtuosas toman en consideración. Los derechos son o se originan (Grocio no es enteramente claro) de un atributo moral especial estrechamente vinculado a la naturaleza humana, el cual incluso Dios debe respetar. Tales derechos hacen que los actos sean solicitados o prohibidos independientemente del bien que se genere por respetarlos.

Más adelante Grocio rechaza otro de los aspectos de la ética aristotélica sobre la virtud: la atribución de una perspicacia moral especial al agente virtuoso. Es que Grocio no cree que las leyes de la naturaleza determinen hasta el último detalle todo lo que debemos hacer. Sin embargo, cuando la ley es indeterminada, lo que interviene no es la perspicacia sino la discreción.[36] En tales casos optamos por opciones que están al margen de la moral, pero dentro de los actos que son permisibles. Al resaltar esto, Grocio está enfrentándose directamente al aristotelismo. Puesto que en la moral intervienen tantas complejidades —dice Grocio— y las circunstancias siempre modifican los casos, resulta que "entre lo que es necesario hacer y lo que es ilícito hacer hay un término medio, que es permisible; y éste está unas veces más cerca de una parte y otras de otra […] Y esto es lo que dice Aristóteles: qué se ha de anteponer a qué es muchas veces juicio muy difícil" (*DJBP,* II.XX-III.i, p. 557). Los virtuosos son simplemente quienes obedecen la ley cuando ésta es específica y permanecen dentro de los límites de lo permisible cuando da margen a una aplicación discrecional. En la moralidad de Grocio acerca de la norma y el acto no hay sitio para ninguna capacidad cognitiva que surja de la virtud.

8. DERECHOS Y COMUNIDAD

Santo Tomás trataba las virtudes de la prudencia, de la templanza y del valor como algo que tenía que ver con el estado interior del agente, y la justicia como algo que cubría la totalidad de nuestras relaciones con otras personas (*ST*, Ia. IIae.66.4). Incluso nuestras relaciones con Dios caen dentro de esta categoría (IIa.IIae.80.1).[37] Lutero sustentaba que una ley natural de orden racional únicamente podía guiar nuestra conducta exterior y no tenía nada válido que decir acerca de esa vida interior que sólo la religión puede capacitarnos para entender. Grocio rechaza ambos puntos de vista.

Dugald Stewart apunta que mientras que la justicia puede tratarse fácilmente como un asunto de normas explícitas, los iusnaturalistas modernos pretendían tratar todas las virtudes de esta forma, o sea como algo definible en términos de derechos y obligaciones. Pufendorf —dice Stewart— fue el principal partidario de esta opinión, pero Grocio fue el primero. Una de sus herramientas fue la distinción entre derechos perfectos y derechos imperfectos.[38] Y por la forma en que presenta esta distinción, Grocio es en verdad original.[39] El comentario de Stewart apunta el significado de algunos de los tecnicismos que allí aparecen.

Un derecho —dice Grocio— es "una cualidad moral de la persona, en virtud de la cual puede hacer o tener algo lícitamente" (*DJBP,* I.I.iv, p. 35). Las leyes, ya lo sabemos, nos dicen lo que es o no es conforme a la sociedad de seres racionales que todos deseamos; y tal propósito lo llevan a cabo, en primer lugar, de forma negativa. Es lícito aquello que no es injusto; y ser injusto es simple y sencillamente violar los derechos (I.I.iii.1, p. 34). Apoderarse de la propiedad de alguien, no devolver la propiedad de alguien, no cumplir con la palabra, no castigar a los que violan los derechos: son éstas las injusticias fundamentales (pról. 8, p. 12). Es fácil ver que donde hay seres necesitados inclinados al conflicto, actos injustos de este tipo serían lo suficientemente perjudiciales para hacer que la vida de la comunidad fuera imposible, y que entonces dichos actos estarían en desarmonía con la naturaleza humana. Es por ello que para Grocio la ley apunta hacia el bien, pero se define no en términos de bien sino de injusticia.

Para Grocio los derechos son de dos tipos: perfectos e imperfectos. Cuando es cabal la cualidad de ostentar un derecho, el agente tiene un derecho perfecto, también llamado derecho legal o, estrictamente hablando, un derecho. Un derecho perfecto da lugar a un tipo de ley bajo la cual la gente tiene obligaciones estrictas. Como sería de esperar, la justicia se ocupa de los derechos perfectos y de las obligaciones que de éstos surgen. La violación de los derechos perfectos es causa justa de guerra, e igualmente del empleo de la fuerza en menor grado (*DJBP,* II.I.i-vii, pp. 169-175; *cf.* I.II.i.4-6, pp. 52-54).[40] Quien posea un derecho semejante puede entonces protegerlo mediante tribunales, si éstos existen, y por otros medios si fuera necesario. En cambio, un derecho imperfecto es la aptitud o mérito que tiene un agente para poseer o controlar algo. Este tipo de derecho se asocia, no a la estricta obligación, "sino a aquellas virtudes que tienen por fin hacer el bien a los demás", por ejemplo, la generosidad y la compasión (I.I.iii-x.4, pp. 34-39). Grocio no trata estos derechos como algo que tiene que cumplirse, aunque sí sugiere aquí

y allá que hay una ley vinculada a ellos.

La llama la ley de caridad, o una norma de caridad, y va en armonía con "la ley del amor ordenado", según la cual las personas inocentes deberían recibir las cosas buenas antes que las personas culpables (*DJBP,* I.II.viii.10, p. 75). Si uno es vendedor de grano y sabe que un importante cargamento está por llegar, no tiene la estricta obligación de decírselo a un posible comprador; pero hacerlo sería loable, y no hacerlo iría en contra de "la caridad" (II.XIII.ix.2, p. 347). La ley de caridad no es propiamente designada como tal. Un ciudadano de una ciudad sitiada que rindiéndose al enemigo lograra que se levantara el sitio no está estrictamente obligado a sacrificarse, "pero [de ahí se sigue] que la caridad no permite que se obre de otro modo". Si el gesto heroico no se requiere por estricta justicia, es loable y acaso su omisión sea incluso censurable (II.XXV.iii.3, p. 579).

Hay algunos otros pasajes en los que Grocio distingue entre lo obligatorio y lo encomiable (*DJBP,* I.II.i.3, p. 52), si bien no elabora tal o cual distinción entre las leyes de la justicia y las leyes de la caridad. Y sin embargo, es significativo que trate la ley de la caridad en pie de igualdad con la ley de la justicia. De cualquiera puede esperarse que observe ambas y no hay por qué pretender que se requiera alguna gracia especial para acatar la segunda, como ocurre, por ejemplo, con Calvino. Las leyes de la caridad y de la justicia separan los ámbitos de lo que tiene o no tiene que cumplirse obligatoriamente dentro de una comunidad; no marcan la frontera entre dos reinos.[41]

La visión que tiene Grocio de la sociedad está profundamente moldeada por su teoría de los derechos, que son la parte de nuestra naturaleza racional y sociable que Dios respeta imponiendo o prohibiendo ciertos tipos de conducta. Son por tanto nuestros, al margen de lo bueno o lo malo que pueda acarrear su posesión. Esto hace que la teoría de Grocio se disocie de opiniones precedentes sobre los derechos, que los explicaban como si hubiesen sido creados por las leyes. Según esta opinión, las leyes asignan a la gente tareas o posiciones varias, que conllevan deberes específicos y por lo tanto el derecho de hacer o tener lo que se requiera para llevar a cabo tales deberes. Si se trata de las clásicas leyes de la naturaleza, éstas asignarán las tareas con la mirada puesta en el bien común e igualmente en el bien de cada participante. Los derechos, en tal caso, serían las cualidades morales asignadas a los individuos debido a la utilidad de esa tarea. Y sin embargo, Grocio no los trata de esta manera, sino como cualidades que apuntalan la ley y no como si derivaran de ésta. Son prendas personales que pertenecen a cada cual antes de, e independientemente de, nuestra pertenencia a alguna comunidad.

Como nuestros derechos son propiedad nuestra, pueden cederse o negociarse. Comoquiera que haya que explicar esta capacidad de enajenación, lo cierto es que, en el mejor de los casos, hace de los derechos una ventaja ambivalente.[42] Y éstos no proporcionan garantía alguna contra la esclavitud personal o contra la autoridad gubernamental. Lo mismo que "se permite a cualquier hombre que se haga esclavo de quien le plazca", igualmente una comunidad puede hacerlo. Porque al igual que un individuo, una comunidad puede preferir la esclavitud a la muerte (*DJBP,* I.III.viii.1-3, pp. 103-104). De este modo, no es necesario que la autoridad política surja del consentimiento común; puede surgir de alguna conquista o de las dudas justificables de

una comunidad sobre si es capaz de gobernarse a sí misma o por alguna transferencia de un soberano a otro. Es más, no todo dominio es en provecho de los gobernados; buena parte de éste va más bien al soberano. Y no hay realmente nada que el pueblo pueda hacer sino soportarlo. La gente tiene que obedecer, gobierne el rey mal o bien (I.III.viii.8-15, ix.1-2, pp. 106-111). Grocio sugiere que lo importante es que haya una sociedad, y que para gozar de ella uno debe estar dispuesto a pagar un precio elevado.

Suele decirse que Grocio es uno de los fundadores del individualismo. Puede que su opinión en materia de derechos sea o no innovadora.[43] Así y todo, es por él que la idea de los derechos como atributos naturales de los individuos llegó a ocupar un lugar preponderante en el pensamiento europeo moderno. Grocio también hace del derecho individual que tiene cada persona para procurar su propio bien uno de los pilares fundamentales de la sociedad. No obstante, la vida en comunidad no deja de ser igualmente importante. Puede que cada uno de nosotros parta de sus propios derechos y de un deseo de autopreservación para verlos cumplidos.[44] Pero al final queremos acabar viviendo unos con otros: las leyes reflejan nuestros derechos para permitirnos formar comunidades. Y deseamos la compañía por ella misma. Las leyes de la naturaleza incluyen la ley de la caridad, y no se basan meramente en conveniencias, si bien se respaldan en éstas (*DJBP,* pról. 16, p. 15). Están tan hondamente enraizadas en nuestra naturaleza de seres racionales y sociables, creados como tales por Dios, que es contraproducente desobedecerlas. A pesar de lo dicho por Carnéades, los necios no son los que obedecen las leyes naturales sino los que hacen caso omiso de ellas para ir en pos de intereses personales. Grocio dista mucho de desconocer la importancia que para nosotros tiene vivir en sociedad; con todo, su interés se centra principalmente en la dificultad de lograrlo. La historia del mundo a partir de 1914 sugiere que aún no hemos encontrado cómo hacerlo menos difícil.

[1] Suárez opina que el tiranicidio puede ser permisible únicamente bajo condiciones estrictamente definidas. Suárez, *Selections,* pp. 697-700 y 709-710. Véase Shinner, 1978, II, pp. 176-178.

[2] Nathaniel Culverwell fue un discípulo inglés. A menudo se le considera como uno de los platónicos de Cambridge; no obstante, su visión sobre la moralidad era voluntarista, a diferencia de los demás del grupo. Véase la introducción a Culverwell y Darwall, 1995, pp. 23-33.

[3] Para Hooker, véase la introducción que McGrade hace de Hooker, 1989, y Tuck, 1993, pp. 146-153.

[4] Se autorizó la publicación de la obra en 1610 y 1611, y algunos ejemplares tienen fecha de 1611. Los ejemplares para distribución general y para su venta son de 1612. Véase Suárez, ed. de Perena, 1971, I.xvii-xxi. Las citas originales en inglés son de *Selections,* trad. de Williams, Brown y Waldron.

[5] Suárez está siempre consciente de "los halos que se desprenden de las fétidas charcas de los Reformadores", que habían infectado al rey Jacobo de Inglaterra. Suárez, *Selections,* p. 649. Al tomar en cuenta la rectitud adquirida mediante el acatamiento de la ley natural como parte del camino hacia la salvación, Suárez se opone al énfasis que hace la Reforma en la simple fe.

[6] También rechaza la opinión, sostenida por algunos protestantes, de que la ley de la naturaleza le fue ordenada al hombre en su caída y de que ahora debe ser reemplazada por otras leyes. Para Suárez, "los preceptos naturales […] propiamente dichos son comunes a ambos estados [sc. al de integridad y al de corrupción]" (*De Legibus,* II.VIII.9).

[7] Suárez argumenta extensamente que la ley natural "es vinculante en cuanto a la conciencia" y por tanto tiene relación con el castigo y la recompensa después de la muerte (*De Legibus,* II.IX). Los teólogos católicos sostenían que había leyes que por ser "puramente penales" no son vinculantes con la conciencia. No imponen ninguna obligación moral en cuanto a los actos que requieren sino únicamente la aceptación de la pena en caso de no obedecer. Así, un monje podría romper una regla de su orden si estuviera dispuesto a pagar la pena; tal desobediencia no es violación de la conciencia.

[8] Culverwell concede un poco más de importancia que Suárez al papel que desempeña el pecado en impedirnos tomar pleno conocimiento de las leyes de la naturaleza. Véase Culverwell, pp. 54 y 61: "Aquellas leyes que *Natura* había grabado[…] en las tablas de sus corazones, el pecado cual un comején habíalas devorado y mutilado (cual habíalo hecho ya con otros hombres)". Los puritanos ingleses no dudaron en declarar efecto del pecado el desconocimiento de la ley. William Ames se pregunta, entonces, por qué necesitamos una promulgación escrita de la ley moral, siendo que seguramente va escrita en nuestro corazón, y da la respuesta siguiente: "Cuando estuvimos en un estado de inocencia", tuvimos necesidad de ella, "mas desde que esta naturaleza nuestra hízose corrupta, tal suele ser la ceguedad de nuestro entendimiento y la perversidad de nuestra voluntad y el desvarío de nuestros afectos, que ya sólo hay en él reliquias remanentes de la ley en nuestros corazones […] y por lo tanto es mediante la voz y el poderío de Dios como deberá renovarse Su ley, cual si fuese un fresco grafito. Por ello mismo en parte alguna hallarse puede ninguna razón práctica, verdadera y justa, pura y completa en todas sus partes, que no sea en la ley escrita por Dios" (Ames, *Conscience,* libro V, capítulo 1).

[9] Thomasius, *Fundamenta,* prefacio 1.

[10] Glafey, III.27, p. 111. En 1815, Dugald Stewart, que no tenía en mucho la teoría del derecho natural, admitió que Grocio "dio una nueva dirección a los estudios de los eruditos". Tan sólo su trabajo en este periodo es comparable al de Bacon y Descartes para determinar nuevos derroteros en el pensamiento. Stewart, 1854, pp. 170-171.

[11] C. G. Roelofsen, "Grotius and the International Politics of the Seventeenth Century", en Bull, Kingsbury y Roberts, 1992, ofrece una breve y excelente bibliografía. Véanse asimismo los demás ensayos en Bull *et al.,* 1992.

[12] Respecto al pensamiento político, véase Tuck, 1979, y 1993, capítulo 5.

[13] El tratado *Del derecho de la guerra y de la paz, DJBP,* se cita según el número de libro, capítulo, sección y parágrafo, seguidos del número de página de la traducción. El lector podrá darse cuenta de que Grocio subdivide su texto un poco más de lo normal. Yo utilizo los números de párrafo usuales para los prolegómenos, aunque no son los del propio texto de Grocio y fueron introducidos por su hijo en la edición de 1667 (véase Haggenmachar, en Bull *et al.,* 1992, p. 153, nota 76). Mis referencias al *DJP* y a *The Truth of the Christian Religion* son por capítulo y número de página.

[14] Haggenmacher, 1983, hace hincapié en la intención que tiene Grocio de presentar un tratamiento sistemático del derecho de la guerra y de la paz. Lo mismo aparece en Bull *et al.,* 1992.

[15] *An Historical and Critical Account,* XXXI, p. 84. Los temas del listado incluyen el estatuto de los atributos morales, las características de los actos humanos, las bases para atribuir responsabilidades y la naturaleza de la ley y los diferentes tipos de ésta. "Habríale sido imposible a Grocio restaurar en su totalidad lo que ya tan corrompido estaba en esta disciplina —comenta Thomasius—, y así Pufendorf no habría tenido oportunidad de exponer muchas cosas de forma más completa y concienzuda." Thomasius, *Fundamenta,* prefacio.

[16] Véase Haggenmacher, en Bull *et al.,* 1992, para una exposición crítica de la originalidad de Grocio sobre asuntos que tratan del derecho de la guerra y de la paz. Lo que yo sostengo se refiere a su manera de enfocar el derecho natural en general.

[17] Villey, 1968, pp. 612-613, al abogar por la raigambre estoica de la opinión de Grocio, observa un pasaje similar en las *Meditaciones* (VI.44, p. 101) de Marco Aurelio: "Pero si es cierto que [los dioses] sobre nada deliberan (dar crédito a esto es impiedad…), si es cierto que sobre nada de lo que nos concierne deliberan, entonces me es posible deliberar sobre mí mismo".

[18] Cuenta Glafey que Grocio fue tachado de libertino o de librepensador en asuntos religiosos, que de fijo era seguidor de Arminius y —peor aún— que no se mostraba "muy indispuesto" hacia el catolicismo romano (Glafey, III.32, p. 115). De hecho, Grocio rechazó las cargadas doctrinas calvinistas sobre la gracia irresistible y la predestinación. Formó parte de un grupo holandés, los Remonstrants, que eran objetores, quienes creían que la voluntad humana participaba de algún modo en lograr su salvación. Fue su afiliación a ese grupo, junto con sus lealtades políticas, lo que provocó que se le condenara a cadena perpetua. (Pudo escapar al cabo de un par de años, mediante las osadas artimañas de su esposa.) También se mostró activo en la causa de la reconciliación entre las diferentes confesiones religiosas, incluyendo la católica: otro motivo más de sospecha durante una era en la que la fidelidad sectaria bien definida se consideraba indispensable para un súbdito leal. Véase Tuck, 1993, pp. 179-185.

[19] Haggenmacher, en Bull *et al.,* 1992, p. 171, nota 129, trata este punto como un anacronismo. Toda vez que Charron era tristemente célebre por haber intentado elaborar una ética sin religión, esto no es del todo cierto. La opción existía, pero Grocio ni siquiera la tomó en cuenta.

[20] "Neque vero singula tantum ad peculiarem suum finem ordinantur, sed et ad communem Universi."

[21] En *DJBP,* II.XX.xlviii.3, p. 517, Grocio argumenta que la frase "obliga a la gente a entrar hasta que se llene mi casa" (Luc. 14.23) no debe leerse de modo tal que autorice la intolerancia o los deseos de imponer la creencia por la fuerza. También Suárez opinaba que el hecho de que una nación no llegue a aceptar el cristianismo no justifica hacerle la guerra.

[22] Véase Tuck, 1983, p. 51.

[23] Carnéades no era pirrónico sino un escéptico académico. Grocio no hace sino aludir al tipo de argumento que él supone que Carnéades tiene en mente. Como a la mayoría de la gente durante el siglo XVII, poco le importaba a Grocio distinguir entre varios tipos de escepticismo.

[24] *Cf.* Aristóteles, *Politics,* I.2, 1253a1 y ss., y III.6, 1278b20-23.

[25] Haggenmacher (1983, p. 618) ve el concepto de disputa como el germen del pensamiento de Grocio y el dominante en la exposición del tema, por lo menos en el libro I. No obstante, no considera que sea algo central, tal como yo lo veo, para explicar la originalidad de Grocio. Véase asimismo su ensayo en Bull *et al.,* 1992, p. 169: para Grocio la guerra representa "una noción amplia, filosófica del conflicto humano". Villey, 1968, p. 620, hace hincapié en la opinión de Grocio de que la función de la ley y del jurista es el mantenimiento del orden. El jurista no intenta repartir a todos partes justas e iguales de los bienes; su labor es negativa. "Es de lo más significativo que Grocio considere la ley desde el punto de vista de la guerra, de la violencia (pública o privada) que es necesario limitar o suprimir antes de que se origine […] La moralidad es el instrumento del orden y de la paz social." Villey dice que esto es lo que deseaba la nueva clase dominante: la paz como condición para salvaguardar sus propiedades.

[26] Véase Tuck, 1993, pp. 193-194, para los temas políticos subyacentes en esta afirmación.

[27] Grocio, 1738, p. xix n.

[28] Véase Tuck, 1993, capítulo 5, para los cambios de opinión de Grocio respecto al tema, y la nota 30 para una exposición más detallada.

[29] Tal fue el caso de Pufendorf, como veremos en el capítulo VII, y también de Stewart, 1854, pp. 173-174.

[30] Haggenmacher (1983) opina que Grocio es más voluntarista de lo que yo admito aquí. Al igual que Tuck (1993), Haggenmacher echa mano del *DJP,* obra en la que las cosas parecen a primera vista un tanto diferentes.

Grocio abre su derivación formal de las leyes de la naturaleza declarando que el primer lugar pertenece a la norma "Lo que Dios declaró querer es ley" (*DJP,* II, p. 8). La voluntad divina se revela sobre todo en el mundo mismo, entendido éste como la concepción de su creador. Pudiéramos tomar esto como una indicación de que para Grocio Dios es totalmente libre de crear el mundo con la naturaleza que a éste le es propia, pero que una vez que lo ha creado de ese modo, so pena de contradecirse, debe prescribir las leyes que se ajusten a la naturaleza que nos dio. De hecho, esto mostraría que Grocio está más cerca del voluntarismo de lo que parece estar en *DJBP.* Pero la autoridad que Grocio cita para asentar su afirmación de que la voluntad de Dios es ley es santo Tomás y su argumento de que en la mente de Dios hay modelos que sirven como pautas eternas de todo lo que crea, y que el modelo de su sabiduría es ley. No se hace mención de la voluntad (ST, Ia.IIa.93.1).

En su ensayo en Bull *et al.,* 1992, Haggenmacher reduce el papel del voluntarismo en *DJBP,* en el cual —dice éste— "es obvia la implicación que tiene Grocio en restar importancia al elemento volitivo […], y fue así como lo entendieron sus sucesores" (p. 171, nota 129).

[31] Grocio, 1738, nota a I.I.X.2, pp. 10-11.

[32] Grocio cita Romanos 2.14-15 una única vez en *DJBP,* en I.I.xvi.6, p. 47, como parte de una argumentación tendiente a demostrar que los cristianos no están vinculados a la ley judía. Pero no hace uso de ella para demostrar que el conocimiento de la ley natural es patente por ser innato.

[33] Sobre lo que significa el uso de un modelo matemático, véase Tuck, 1993, pp. 171-172.

[34] El error que Grocio tiene en mente, como lo evidencia *DJP* (IV, p. 49), es aquel que consiste en perjudicar a su propio país rechazando una presa que es de uno por justicia y que ayudaría a sufragar los gastos de guerra. Véase Hardie, 1968, pp. 182-184 y 186, para algunos comentarios relevantes sobre esta clase de crítica.

[35] Santo Tomás (*ST,* IIa.IIae.27.6) argumenta que las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, nunca pueden ser excesivas. En *On Charity,* Aquino dice que las virtudes teologales no son términos medios entre los extremos, y que sólo las virtudes morales lo son (artículo II, respuestas 10 y 13, p. 31). Que no pueda amarse a Dios desmedidamente es algo que también Escoto pone de relieve, tal como lo indiqué en el capítulo II, sección 3.

[36] Aristóteles (*Nicomachean Ethics,* 1106b29-33) dice: "Se puede errar de muchas maneras […] pero acertar sólo es posible de una y, por eso […] es fácil errar el blanco, difícil acertar". Los primeros iusnaturalistas discuten la posibilidad de interpretar la ley para hacer encajar los casos difíciles clasificándolos como *epieikeia,* pero no queda claro que esto sea lo mismo que la noción de discreción que maneja Grocio. Véase Suárez, *De Legibus,* II.XVI.

[37] Estoy en deuda con Mahoney, 1987, pp. 247-253, por haber llamado mi atención hacia la importancia que tiene este punto.

[38] Stewart (1854, pp. 175-177). El autor también destaca que el trabajo de Grocio al elaborar la teoría no fue muy concienzudo.

[39] Santo Tomás distingue entre virtudes perfectas e imperfectas; no obstante, lo que él quiere hacer ver no es del mismo tenor que Grocio (*ST*, I.65.1). Un acercamiento al punto de Grocio aparece sugerido en la discusión de Séneca, en su tratado *On Benefits,* III.5-14, sobre si la ingratitud debiera ser castigada. Suárez (*De Legibus,* II.viii.11-12) hace una distinción que se aproxima un tanto a la de Grocio; se acerca aún más en su breve tratamiento de los preceptos negativos y positivos en II.IX.9. La estructura del problema que maneja la distinción de Grocio resulta clara en la forma en que Duns Escoto trata la obligación de guardar el día de reposo, que se apuntó en el capítulo II, sección 3, nota 11, que Suárez sigue cuando habla del tercer mandamiento (II.XV.23). No puedo remontarme más lejos en lo tocante a una exposición crítica sobre los deberes con esta estructura.

[40] No creo que Grocio se proponga validar por definición que un derecho perfecto es aquel que puede garantizarse por el uso de la fuerza. (Grocio es indiferente a cuestiones de este tipo, si bien sus sucesores no lo fueron.) Es un hecho, si bien muy enraizado, que la gente tiende a violar esos derechos, que sólo pueden ofrecer seguridad en caso de disponer de fuerzas disuasivas.

El derecho a matar en defensa de la castidad —dice Grocio— no da lugar a duda alguna (*DJBP,* II.I.vii, p. 175); pero no afirma categóricamente que la violación se oponga a una ley estricta de la naturaleza. Al hablar del derecho de las naciones (que no forma parte de la ley de la naturaleza), Grocio parece estar de parte de quienes condenan la violación no por el daño ocasionado a la víctima sino por "el mismo acto de desenfrenada locura" (*DJBP,* III.IV.xix.1-2, pp. 656-657). Con todo, nada agrega sobre lo que dice al respecto la ley de la naturaleza.

[41] Calvino nos habla de los "preceptos de caridad" en conexión con la propiedad en *Institutes,* III.X.5. Y para obedecerlos se requiere la gracia, porque la caridad la poseerá verdaderamente "aquel que no sólo cumpliere todas las obligaciones de la caridad, sin omitir alguna, sino que además hiciere cuanto inspira el verdadero y sincero

afecto del amor" (*Institutes,* III.VII.7), del cual carecen, claro está, los que no pueden ser redimidos.

Suárez admite la existencia de algún amor natural hacia Dios cuando habla brevemente de las acciones que surgen del mismo en *De Legibus,* II.XI.1-5.

[42] Sobre este último punto véase, sobre todo, Tuck, 1979, pp. 77-81.

[43] Véase Tuck, 1979. Villey, 1957, argumenta que los pensadores nominalistas, al negar que exista entidad alguna fuera de los particulares, trataban los derechos individuales como algo inherente a los individuos, con leyes que no son más que enunciados sumarios de los derechos existentes. Su postura es criticada en Tierney, 1988, quien ofrece numerosas referencias al respecto; véase también la exposición crítica sobre Tuck, en Tierney, 1983 y 1989. Kobusch, 1993, ofrece una breve reseña en las pp. 31-37.

[44] Como muchos otros, Grocio pasa por alto el hecho de que empezamos como bebés recién nacidos.

V. EN LOS CONFINES DE GROCIO: HOBBES

GROCIO sustrajo el derecho natural de la jurisdicción del teólogo moral, a quien Suárez lo había asignado, e hizo que la teoría iusnaturalistta fuera responsabilidad de juristas y filósofos. Numerosos autores protestantes que trataban la ética y los fundamentos de la ciencia política siguieron a Grocio en valerse del lenguaje del derecho natural al tiempo que lo separaron de las doctrinas específicas de cualquier confesión religiosa, fuera protestante o católica. Si bien en sentido lato todos son seguidores de Grocio, algunos aceptaron más del maestro que otros. Hubo, por supuesto, comentaristas y exegetas que se limitaron a explicar y a defender la visión de Grocio. No obstante, los seguidores de Grocio que marcaron diferencias hicieron algo más que eso.

En este capítulo y en el siguiente examino a dos teóricos del derecho natural que llevaron la enseñanza de Grocio hasta sus confines, y aun más allá: Thomas Hobbes y su crítico, Richard Cumberland. Ambos fueron muy leídos, pero ni uno ni otro hizo escuela. En la medida en que hubo una ortodoxia del pensamiento de Grocio que iba más allá de sus comentaristas, ésta provino de la postura elaborada por Samuel Pufendorf, de quien me ocupo en el capítulo VII. Aunque en algunos puntos disintió de Grocio, Pufendorf evitó adoptar una postura tan extrema como la de Hobbes y Cumberland. Se le acusó de ser un oportunista político en su vida pública y un ecléctico en su teoría, pero, de los teóricos iusnaturalistas identificados con Grocio, llegó a ser el más estudiado. Hobbes y Cumberland generaron opiniones que aún siguen siendo opciones de vida. La teoría de Pufendorf ya no perdura. Es necesario que conozcamos algo de las tres para entender los variados efectos que produjo el impulso de Grocio en el siglo XVII.

1. DESEO Y CONFLICTO

En 1676 Samuel Rachel, un alemán especialista en jurisprudencia, publicó un tratado sobre la ley de la naturaleza y de las naciones en el que dedicaba unas 17 páginas a rebatir las objeciones que Grocio había hecho a Aristóteles sobre la virtud. Si bien se mostraba sumamente crítico en cuanto a la teoría de Grocio, era claro que el hombre le inspiraba respeto. Pero su ira no conoce límites al llegar el turno de su siguiente contrincante. "Daremos el último lugar a Thomas Hobbes —dijo Rachel—, pues la inmundicia siempre cae en el último de la fila […] Jamás me había topado con un autor que hubiere puesto ante los ojos del mundo opiniones tan disparatadas y tan nauseabundas." La inmoderación no era cosa rara entre los críticos de Hobbes ni tampoco la acusación que le hace Rachel de que malgastaba sus talentos con el fin de hacer progresar el ateísmo, la tiranía y "malignidades de toda laya".[1]

Los libros de Hobbes fueron muy leídos y tuvo seguidores y admiradores durante su vida.[2] Así y todo, algunos de los que, como Pufendorf, adoptaron elementos de su teoría

todavía se esforzaron por guardar las distancias; y es que sus enemigos eran más numerosos y mucho más estruendosos que sus partidarios. Las opiniones de Hobbes no escandalizaban solamente las sensibilidades delicadas; evocaron temor y odio duradero en algunos de los pensadores más sólidos de la época. Partiendo de un problema cuya existencia todo el mundo admitía, Hobbes respaldaba soluciones que pocos querían aceptar con argumentos que nadie podía refutar fácilmente. Muchos trataron de encontrar defectos básicos en su teoría, pero la controversia aún sigue en pie. Ningún otro filósofo moral del siglo XVII ha estimulado un cuerpo tan extenso de comentarios generales, defensas, ataques y reformulación creativa.[3]

Como Grocio, Hobbes escribió sobre la guerra y la paz, pero más le interesaba la contienda civil que la internacional. Y es que Hobbes pasó por la espantosa guerra civil inglesa y sufrió en propia carne muchas de sus consecuencias. Uno de sus últimos escritos muestra la parte medular que la guerra civil ocupaba en su pensamiento:

> La utilidad de la filosofía moral y civil no se ha de estimar tanto por las ventajas que surgen de su conocimiento como por las calamidades que acarrea su ignorancia. Ya que todas las calamidades que pueden evitarse con la habilidad humana provienen de la guerra, sobre todo de la guerra civil […] La causa de la guerra civil es que se desconocen las causas de la guerra y la paz, y que hay muy pocos que hayan aprendido los deberes con los que la paz se afirma y se conserva, esto es, la verdadera regla de vivir. Y el conocimiento de esta regla es la filosofía moral (*De Corpore,* I.7).

Para Hobbes la filosofía es el descubrimiento racional de las conexiones que resultan entre las causas y los efectos "a fin de producir […] esos efectos que la vida humana requiera" (*Leviathan,* XLVI.1 [82]).[4] Lo que más necesitamos es la paz; y el propósito de la filosofía moral es permitirnos evitar que nuestra sociedad se desintegre debido a las presiones que ocasiona la naturaleza humana.[5]

Porque piensa que la guerra es causada por la ignorancia, Hobbes nos habla más que Grocio sobre las causas de los conflictos humanos. En posición central de su análisis se encuentra su visión sobre las pasiones y los deseos, y su noción de la psicología va íntimamente vinculada a la noción que tiene de la física. La mejor manera de pensar el mundo físico es concebirlo como si estuviera compuesto de sólo átomos indivisibles moviéndose en el espacio. Las personas individuales han de entenderse como grupos de átomos moviéndose en persistentes grupos compactos. Estamos con vida mientras ciertos movimientos vitales perduren en ese grupo compacto de átomos que es nuestro cuerpo. Hobbes define el deseo y la aversión en su función de movimientos ínfimos —"los esfuerzos"— provenientes de los átomos que nos constituyen. Cuando somos impelidos hacia algún objeto percibido o imaginado, decimos que lo deseamos, y lo contrario ocurre con la aversión: de aquello que no nos mueve en absoluto decimos que es deleznable. Y cuando nos sentimos impelidos hacia algo, llamamos "bueno" a ese algo. De modo que no deseamos algo por considerarlo bueno, sino que lo consideramos bueno simple y sencillamente porque pensar en ello nos impele a obtenerlo (*Leviathan,* VI).

Deseo y aversión van entonces directamente vinculados al movimiento que constituye la vida. Por ello mismo Hobbes no concibe la filosofía moral como la búsqueda del bien supremo del hombre o del objetivo final. Hobbes va más allá de Grocio, quien

simplemente deja el asunto de lado, cuando asevera categóricamente que "no existe tal cosa como ese *finis ultimus [utmost ayme],* o ese *Summum bonum [greatest Good*] de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral" (*Leviathan,* XI.1 [86]).[6] La descripción de Tomás de Aquino del estado en que estaríamos si alcanzáramos el bien supremo muestra por qué para Hobbes el concepto no valía la pena. Como ya lo apunté, para santo Tomás Dios nos ha hecho para que hallemos nuestro bien sólo en él. La ignorancia nos hace creer que queremos otros bienes, terrenales éstos, pero nos quedamos insatisfechos una vez que los obtenemos. "El hombre no es perfectamente bienaventurado —dice Aquino— mientras le quede algo que desear y buscar" (*ST,* Ia.IIae.3.8). Una vez que hayamos conocido a Dios, ya no desearemos nada más. Pero para Hobbes la falta de deseo equivale a la falta de movimiento, o sea la muerte. Y es que la dicha más bien radica en procurar y obtener cualquier cosa que queramos. "Porque mientras vivamos aquí no habrá tal cosa como una perpetua tranquilidad de ánimo, ya que la vida misma es movimiento" (*Leviathan,* VI.58, p. 58 [58]).

Los deseos, según Hobbes, nos impiden no sólo que tengamos un propósito final sino incluso tener propósitos armoniosos o comunes de forma natural. Al proponer la psicología que lleva a esta conclusión, Hobbes está rechazando la teoría estoica sobre el deseo y la pasión. Según Plutarco, los estoicos dicen que "en nada difiere la pasión de la razón […] Pues el apetito y la ira y el temor y cosas semejantes son opiniones y juicios corruptos" (Long/Sedley, p. 412). Cuando consideramos que algo es bueno, por muy confundidos o errados que podamos estar, tan sólo pensarlo es un impulso para tratar de obtenerlo. Los estoicos, nos cuenta Estobeo, dicen que "cualquier impulso es un acto de asentimiento, y los impulsos prácticos también contienen fuerza motriz […] las proposiciones son los objetos de los actos de asentimiento, pero los impulsos van dirigidos hacia predicados que en cierto sentido están contenidos en las proposiciones" (Long/Sedley, p. 197). Pensar que algo posee el predicado "bueno" ya constituye un impulso hacia ese algo. Es por eso que para los estoicos deseamos lo que creemos bueno porque lo creemos bueno.

No obstante, los deseos de Hobbes no son proposicionales a la manera estoica. Se trata de compuestos con un movimiento que va hacia o desde algo —deseo o aversión—, que conlleva un pensamiento que es el causante de dichos movimientos. El conato, que es la parte dinámica del deseo o la aversión, no es lo mismo que pensar en el objeto. Las definiciones que da Hobbes de los deseos y de las aversiones muestran cómo nuestras palabras ensamblan las ideas que sacamos de nuestra experiencia con las conexiones habituales entre los movimientos y los pensamientos que los originan. "El apetito, con una opinión de alcanzar lo que se desea, se llama ESPERANZA […] La aversión, con una opinión de que el objeto va a DAÑARNOS, se llama MIEDO […] Al deseo de riquezas [se le llama] AVARICIA" (*Leviathan,* VI.14, 16, 23 [53]). Puede que un pensamiento suscite apetito o aversión en algún conglomerado humano pero no en otros, o en una persona en momentos precisos, pero no en otras. El carácter proposicional que Hobbes incorpora en sus definiciones no debiera ocultar el punto teórico de base: que los apetitos son fuerzas causales. Surgen de la interacción entre nuestro cuerpo y las cadenas causales que se

originan fuera de ellos, y literalmente determinan cada uno de nuestros movimientos.

Los estoicos pensaban que el mundo estaba dominado por una deidad racional y que por consecuencia tendía a un orden armónico. Si nuestras apetencias representaran con exactitud el mundo y lo bueno que hay en él, viviríamos en armonía, y el bien supremo sería de nosotros, el cual compartiríamos con otros individuos de igual parecer. Hobbes no opina de ese modo. Las leyes de la física como las que Galileo descubrió no son promesa de un orden significativo y humanamente posible. Comoquiera que nuestras apetencias son simplemente parte del mundo físico, no hay razón para pensar que dos personas espontáneamente deseen o aborrezcan las mismas cosas. No hay ninguna "regla común respecto al bien y al mal que pueda derivarse de la naturaleza de los propios objetos". Las normas para evitar las guerras civiles sólo pueden tener otra procedencia (*Leviathan,* VI.1-7).

Al explicarnos lo que nos impele a vivir unos con otros, Hobbes no sólo se aparta de Aristóteles sino que va más allá de los confines de la teoría de Grocio. Hobbes rechaza la idea de la sociabilidad natural. No somos "por naturaleza" animales políticos, no tenemos ningún deseo natural de juntarnos, y no nos mueve a asociarnos el amor hacia los otros. "No buscamos, pues, por naturaleza compañeros, sino obtener de los demás honor o comodidad; esto es lo que buscamos en primer lugar, y a los demás secundariamente" (*De Cive,* I.2).[7] Aunque el provecho propio es el que origina que formemos sociedades, también provoca las inmensas dificultades que tenemos en preservarlas. De hecho, parece ser que el egoísmo es la principal y acaso la única motivación humana que puede ser eficaz.

Lo que Hobbes expone sobre el grado del egoísmo humano varía, lo mismo que las interpretaciones de su teoría. Hay veces en que afirma lo que parece ser un egoísmo franco. Así, nos dice que "cuando algo se hace voluntariamente es por algún bien del que lo quiere", y que "en los actos voluntarios de todo hombre busca él algún *provecho para sí mismo*" (*De Cive,* II.8; *cf.* VI.11; *Leviathan,* XIV.8). Puesto que para Hobbes llamar a algo bueno es únicamente decir que uno lo desea, los comentaristas han apuntado con razón que afirmaciones como éstas nada nos dicen sobre lo que el agente quiere específicamente y que por tanto estima ser bueno. Y entonces los mismos comentaristas apuntan hacia las observaciones de Hobbes que parecen admitir que a veces queremos el provecho de otros. En uno de sus más infames análisis Hobbes dice que obramos caritativamente con el objeto de mostrar nuestro poder (*Elements,* I.9.17). Esto pudiese ser, y así se consideró durante mucho tiempo, un cínico descrédito de cualquier afirmación que pretenda que los seres humanos pueden ser desinteresados. No obstante, el pasaje en cuestión también puede leerse como que dice que nos importan verdaderamente aquellos para cuyo bien nos esforzamos ostentando nuestro poder. Cierto es que en este pasaje Hobbes parece restringir este tipo de interés por el prójimo a los hijos y a quienes dependen de nosotros.[8] No obstante, en otros pasajes Hobbes incluye apetencias desinteresadas en nuestra configuración, entre las que se encuentra la caridad o benevolencia, que se define como "un deseo de hacer el bien a los demás" y la bondad, o "el amor que tienen las personas por la sociedad" (*Leviathan,* VI.22, 30).

La tesis del universal egoísmo humano acaso sea más dominante en la teoría de Hobbes de lo que supusieron sus críticos. Pero quizá más importante aún en su explicación sobre nuestra propensión al conflicto sean algunas de las aversiones y apetitos sustantivos que Hobbes cree todos compartimos, y eso pese a nuestras diversas constituciones físicas. Tememos la muerte y la rehuimos ante todas las cosas; y procuramos gloria o que se reconozca nuestra superioridad sobre los demás. Estos objetivos, junto con algunas de nuestras propias circunstancias, nos dan amplia razón para estar profundamente reñidos con esos terceros que, por lo demás, nos son útiles.

Es ésta nuestra situación: dejando de lado los tipos de poder de que únicamente disfrutamos en sociedad, somos por naturaleza poco más o menos que iguales unos a otros (*Leviathan,* XIII.1-3). Cualquiera puede matar a otro, y todos somos vulnerables cuando dormimos. Quizás empujados por un deseo insaciable de seguridad, cada uno quiere ser superior al otro. Ni siquiera una abundancia de bienes materiales, por lo tanto, podría poner coto a nuestra perpetua búsqueda de tener ventaja sobre los demás. Vemos que algunos roban y matan a otros, y no podemos saber quién pueda ser capaz de amenazarnos ni quién no. Estamos por lo tanto siempre temiendo algo de todos los demás. Por ello es que tratamos de protegernos acrecentando nuestro poder constantemente, sabiendo que todos los demás se encuentran en el mismo estado de ánimo. El resultado es la famosa guerra de todos contra todos. En el estado de naturaleza, que es la condición en que estamos sin gobierno, todos tenemos motivos perentorios para estar siempre preparados ante cualquier hostilidad. Aun cuando no estemos realmente peleando, nuestro temor hacia otros es tal que ello inhibe casi toda cooperación; y nos deja peor de lo que estaríamos si tan sólo pudiéramos confiar unos en otros.[9] Y sin embargo, parece que somos incapaces de encontrar algún motivo para hacerlo.

Para Hobbes, al igual que para Grocio, las leyes de la naturaleza señalan el camino para escapar de, o más bien para evitar, esta terrible condición. Es impresionante que, aunque el retrato que hace Hobbes de nuestra naturaleza y de sus efectos sociales rivalice en su vívido pesimismo con las pavorosas imágenes de san Agustín, Lutero y Calvino, su propósito sea otro.[10] Para Hobbes nuestro mundo no es el de "la caída", y rechaza explícitamente decir que tenemos una naturaleza pecaminosa (*Leviathan,* XIII.10). Todo lo que Hobbes hace es dar una explicación científica de los factores que originan el problema que tenemos que aprender a resolver. Es la problemática de Grocio, llevada a los confines de lo resoluble.

2. DE LA PSICOLOGÍA A LA MORALIDAD

Para Hobbes las palabras son predominantemente invenciones humanas que sirven a propósitos humanos. Las únicas excepciones son algunos nombres de animales que Dios le enseñó a Adán, con los que le mostró cómo inventar más nombres conforme se fuesen necesitando (*Leviathan,* IV.1). Empleamos palabras con el objeto de crear de forma

deductiva un cierto conocimiento científico. Sin ellas sólo tendríamos, en el mejor de los casos, creencias que descansan únicamente en la experiencia (V). Porque necesitamos el conocimiento científico para evitar el estado de naturaleza. Y la razón no tiene fines propios. "Los pensamientos son, con respecto a los deseos, como exploradores y espías que se aventuran en tierra extraña y encuentran el camino que los lleva a las cosas deseadas" (VIII.16). Los pensamientos que no se guiaran por deseos serían aleatorios e incoherentes. La contemplación pura no tiene cabida en la psicología de Hobbes, pues para él todo razonamiento debe ser práctico (VIII.16). Al igual que Grocio, él se opone al escepticismo no debido a un interés imparcialmente objetivo por la epistemología, sino porque nuestras vidas dependen de que lo derrotemos.[11] ¿Cómo define, entonces, Hobbes los términos claves de las leyes de la naturaleza de modo que pueda obtener una ciencia con práctica?

Ya he señalado que "lo bueno" y "lo malo" se definían inicialmente en cuanto a los deseos de cada individuo. La única forma en que llega a tenerse un contenido común de estos términos es con un gobierno, que es cuando un solo conjunto de deseos (el del soberano) remplaza los deseos discordantes de los ciudadanos para que sirva de pauta sobre lo que es bueno o lo que es malo (*De Cive,* pref.; *Leviathan,* VI.7). Los otros términos son explicados con lujo de detalles en el capítulo XIV del *Leviathan;* pero para seguir la explicación que Hobbes nos proporciona debemos volver a su determinismo, una de las doctrinas que más repugnó a sus lectores.

Toda vez que para Hobbes las mentes constituyen diminutas partículas de materia, son tan enteramente definidas como los cuerpos visibles. Los efectos que tienen los impactos de los átomos externos sobre nuestros cuerpos difieren en la fuerza, y por consiguiente, lo mismo ocurre con las pasiones. Y al igual que otros tirones y empujones, puede que éstas alteren o cancelen la fuerza de una u otra. En una situación compleja nos sentiremos impulsados en varias direcciones. El conflicto entre los deseos y las aversiones que así se ha constituido es lo que llamamos "la deliberación", y su resultado, el apetito final; y lo que de hecho ocasiona que el cuerpo se comporte de una manera concreta, o como decimos, lo que nos mueve a actuar, es el acto de voluntad (*Leviathan,* VI.49). Si la voluntad es originada por algo que parece bueno, el acto es espontáneo, y el acto espontáneo que sigue a la deliberación es voluntario. Si la voluntad es impulsada por el temor no llamamos espontáneo a este acto; con todo, los actos efectuados por temor y los efectuados por esperanza se ocasionan ambos de la misma manera en general (*Works,* IV.242-243). La explicación que da Hobbes de las acciones humanas es, pues, naturalista de cabo a rabo. Podemos explicar las causas de nuestros movimientos en términos de pensamientos y deseos, aun sin conocer su constitución fundamental. Sin embargo, estas causas "mentales" son ellas mismas movimientos, así que finalmente la psicología no necesita nociones explicativas que no se requirieran en la física.

Hobbes detalla las implicaciones de su postura de forma bastante escueta. Lo que exige y determina cada acción "es la suma de todas las cosas, que por estar existiendo ahora conducen y concurren a que se produzca esa acción de ahora en adelante, por lo que si una sola de esas cosas viniere a faltar, no habría de producirse el efecto"; y todos

estos determinantes fueron a su vez causados por otras condiciones antecedentes en el mundo (*Works,* IV.246; cursivas omitidas). Podemos, entonces, y con toda sensatez, hablar de libertad de acción si ello únicamente significa la ausencia de cualquier obstáculo exterior a nuestro cuerpo, para que uno haga lo que quiera (*Leviathan,* XIV.2). No tiene sentido hablar de la voluntad misma como algo libre. "Reconozco esta *libertad* —dice Hobbes lacónicamente— de que *puedo* hacer si así lo *quiero;* mas decir que puedo *querer* si *quiero,* me parece que es un despropósito" (*Works,* IV.240).

De este aparato determinista Hobbes obtiene el resto de su vocabulario moral. La noción clave es la de necesidad. Con una exposición particularmente vigorosa de su opinión, Hobbes dice que todos huimos de lo que consideramos el mal mayor, la muerte, movidos "por una necesidad natural no menor que la que lleva la piedra hacia abajo" (*De Cive,* I.7). Si ha de tomársele en primer grado (y a veces expone la cosa de forma diferente), entonces los actos que evitan la muerte son actos que simplemente tenemos que querer y, siendo libres, ejecutar. Cada uno de nosotros trata de ingeniárselas para evitar la muerte. En el estado de naturaleza, la recta razón es cualquier razonamiento que el agente piense que es correcto (*De Cive,* I.10 y nota).[12] Sea lo que sea lo que mi razón me lleve a pensar que debo tener, es algo a lo cual tengo derecho. El "derecho de naturaleza" es entonces —dice Hobbes— nuestra libertad para actuar como queremos, sirviéndonos de nuestra capacidad de supervivencia (*Leviathan,* XIV.1).

En el estado de naturaleza cada cual tiene derecho a todo y nadie actúa injustamente sea lo que sea que uno haga por preservarse a sí mismo. La guerra en un estado de naturaleza no es entonces injusta. No obstante, hallándonos en tal estado, nuestras vidas están bajo amenaza; y no podemos literalmente querer sufrir que amenaza tan claramente visible penda sobre nuestras vidas.[13] Según la opinión de Hobbes, eso es lo que significa decir que hay una ley de naturaleza que "prohíbe" todo lo que amenace nuestras vidas. Toda vez que estamos resueltos a hacer lo que sea necesario para preservarnos, nos vemos necesitados a buscar la paz. O sea que el reconocimiento de que nos vemos amenazados por los demás en el estado de naturaleza ocasionará que busquemos la paz; y si la paz no es posible, ello ocasionará un conato para que empleemos toda nuestra fuerza para permanecer con vida. Por consiguiente, "buscar la paz" es la primera ley de la naturaleza; y la segunda es: "si la paz no es posible, haz lo que tengas que hacer para permanecer con vida". Las leyes normativas reflejan las necesidades psicológicas.

¿Cómo ha de alcanzarse la paz? Renunciando a nuestro derecho a todo. ¿Y esto qué puede significar? Sólo lo siguiente: reconociendo que la paz me es necesaria, cesaré mi deseo pronunciado y arrollador de poder ilimitado, de gloria y de cualquier otra cosa que antes haya querido. Vendré a tener tanto como me lo permita la coexistencia con otros que también tienen una serie limitada de deseos. Pero este deseo será mi último deseo o voluntad efectivos sólo si estoy seguro de que otros han venido a querer sólo ese tanto. Cuando esto ocurre se me dice que "renuncio a mi derecho" a tener todo. Esto significa que ceso de emplear mi libertad para evitar que otros obtengan lo que quieren.

Hobbes piensa que puedo renunciar a mi derecho dejando de tener deseos ilimitados o

agregando a mi autolimitación el deseo de que alguien más se beneficie de ella. Una vez que hago efectiva mi limitación de derechos, puede decirse que estoy destinado u obligado a no dificultar el uso que se hace del derecho al que he renunciado; o sea, que no debiera dificultarlo y hacer que tal sea mi deber. Así —tal como dice Hobbes—, "no hay obligación en un hombre que no surja de algún acto voluntario suyo" (*Leviathan,* XXI.10 [178]). Tener obligación o ser impelido por el deber surge de la creencia de que voy a beneficiarme con la autolimitación que me pone bajo obligaciones con respecto a otros (sean éstos personas específicas o indeterminadas). Y hay límites para lo que yo puedo obligarme a hacer. No puedo realmente, por ejemplo, renunciar a mi derecho a defenderme de una inminente amenaza de muerte.[14] Éste es el único derecho que no es enajenable, pues no puede ser mi deseo dejar de vivir. A todos mis otros derechos sí es posible renunciar.[15]

Suárez distinguía entre la fuerza vinculante de una ley, como lo que justifica su derecho a nuestra obediencia, y los motivos que pudieran llevarnos a obedecer. Grocio refería la necesidad moral inherente en ciertos actos como algo que explica por qué Dios los manda, pero poco dijo sobre la motivación. La exposición que hace Hobbes de la fuerza vinculante o necesidad moral elimina cualquier distinción entre la justificación y la motivación dentro de la obligación. Estar bajo la necesidad de obedecer las leyes de la naturaleza, como estar obligado a obedecer las leyes de un soberano, implica el único tipo de necesidad existente. La necesidad es la misma que aquella que determina el movimiento de los átomos.[16] Y la obligación que tiene la conciencia no varía en nada. Es nuestro deseo inevitable, una vez que hemos entendido por qué las leyes de la naturaleza nos son importantes, que todos, incluso nosotros mismos, vivamos conforme a esas leyes (*Leviathan,* XV.36-37).

Montaigne se había planteado la pregunta sobre la autoridad que podíamos dar a nuestras opiniones, incluyendo las que se refieren a lo que es bueno y a lo que es malo, si esas opiniones son simplemente parte del curso de la naturaleza y están determinadas por causas naturales (véase el capítulo III, sección 4). Y Hobbes tiene una respuesta.[17] La fuerza que tienen nuestras opiniones para impulsarnos es toda la autoridad que requieren o pueden tener. Y para dar cuenta de la responsabilidad, Hobbes ofrece una explicación naturalista parecida. Encomiar, culpar, recompensar y castigar son prácticas que, según Hobbes, no son afectadas por el determinismo. Lo que hace que un acto sea injusto y, por ende, merecedor de castigo es únicamente que proviene de la voluntad de quebrantar la ley y no de la necesidad o falta de ella que conduce a esa voluntad. La amenaza de castigo podría disuadir a un posible transgresor de la ley, y entonces es todo lo que se necesita para explicar la utilidad de estos conceptos (*Works,* IV.252, 255-256; *Leviathan,* XXX.23-24).[18]

Entonces la moral comienza con nuestra necesidad de supervivencia y las dos primeras leyes reflejan este interés por uno mismo. Las leyes restantes descansan en nuestra capacidad de usar a otras personas como medio indirecto para nuestros propios fines, de los cuales el más apremiante es la supervivencia. Las obligaciones y los deberes surgen cuando utilizamos a otras personas al darles nuestros derechos en general o

mediante contratos específicos. Cuando limitamos nuestros deseos para permitir que otros actúen libremente, se dice que los otros nos obligan y que por lo tanto es necesario que renunciemos a ponerles obstáculos. De este modo, la obligación moral se explica como una necesidad psicológica transmitida mediante las voluntades de otros agentes.[19]

Cuando Hobbes viene a considerar lo que la razón puede mostrarnos sobre el respeto y la veneración que debemos a Dios, introduce el mismo tipo de consideraciones. Tememos el poder de Dios sobre nosotros porque creemos que puede otorgar bienes y males eternos, y es así como los creyentes consienten en obedecerlo. Cuando tengan una idea sustancial de lo que es apropiado para venerar a Dios, se verán impulsados de la misma manera que cuando tienen ideas sustanciales sobre lo que se necesita para lograr la paz civil. Cuando los creyentes piensan que Dios les ordena que lo veneren de una cierta manera, su voluntad se transforma en una ley que ellos están obligados a obedecer (*Leviathan,* XXXI.5, 7).

3. LA PRÁCTICA DE LA MORALIDAD

Hobbes dice que en sus leyes de la naturaleza va perfilada la moralidad. Estas leyes contienen los atributos que siempre se ha considerado que las caracterizan: son inmutables y eternas y cubren el mismo terreno que las virtudes tradicionales. Dado que nadie niega que "la ciencia de la virtud y del vicio es filosofía moral", la verdad acerca de las leyes de naturaleza es la verdadera filosofía moral (*Leviathan,* XV.40). Hobbes es totalmente tradicional cuando piensa que mostrando lo que lleva a la supervivencia está elaborando una filosofía moral.[20]

También nos dice Hobbes que lo que él está proponiendo no son nuevas leyes de naturaleza. De la ley que solicita que procuremos la paz pasa a demostrar leyes que solicitan que seamos justos, lo cual para él significa respetar contratos, mostrar nuestra gratitud, hacer todo lo posible para llevarse bien con los demás, juzgar justa y equitativamente entre dos partes contrarias, evitar la arrogancia y la soberbia, y muchas más. Estas leyes figuran en el Decálogo, cuya segunda tabla se resume en el mandato de amar al prójimo como a uno mismo; y la primera en el requisito de amar a Dios. Este conjunto representa un fino resumen de las leyes de naturaleza, útil para la instrucción pública (*Leviathan,* XXX.13). Lo que es nuevo de esta postura —opina Hobbes— es la explicación de estos requisitos morales. Los autores antiguos colocaban la virtud en "una mediocridad de las pasiones". Hobbes pretende ser el primero en ver que lo que realmente las hace loables es que son "medios para alcanzar una vida apacible, sociable y confortable" (*Leviathan,* XV.40).

Para Hobbes no es cierto que cada individuo deba ser intérprete de las leyes de naturaleza. En una de esas afirmaciones que, al igual que todo lo que dijo, escandalizó a sus contemporáneos, explica que "no hay doctrina alguna auténtica de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, fuera de las leyes establecidas en cada Estado" (*De Cive,*

pref.). Los pirronistas sustentaban que uno debe obedecer las leyes locales sin preocuparse por saber si son justas. Vemos una conclusión semejante en el resultado práctico de la demostración, anti-escéptica y de certeza matemática, sobre las leyes fundamentales que a todos nos vinculan por igual. Cada cual debe obedecer las leyes de naturaleza tal como las especifican las leyes positivas que nuestro gobernante estableció, y no hay ninguna otra ley que debamos obedecer. Hobbes difiere de Montaigne en cuanto a pensar que todos debemos aceptar que las leyes de nuestro propio soberano son justas. Posiblemente éstas no sean justas; tal vez no consigan preservar la paz; pero "ninguna ley puede ser injusta" porque hemos hecho un contrato que obliga a la obediencia (*Leviathan,* XXX.20). Y el contrato no nos da lugar para que objetemos la proclama del gobernante sobre lo que exigen las leyes. Puesto que por el contrato nos hemos comprometido a obedecer, renunciamos al derecho de juicio privado.

Al negar que podamos recurrir a la ley natural para criticar la ley positiva, Hobbes rechaza un punto capital de la teoría iusnaturalista clásica, al tiempo que ataca a quienes piensan que cualquiera es fuente de iluminación en materia de moral o de religión, lo que colocaría a cada cual en posición de interpretar por sí mismo las leyes de naturaleza. Es representativa de esta postura la explicación calvinista sobre la conciencia expuesta por el gran teólogo puritano William Ames.[21] Ames empieza su muy socorrido tratado casuístico de 1630 diciendo: "La Conciencia del hombre es el juicio que un hombre se hace de sí mismo, conforme al juicio que Dios se hace de él" (*Conscience,* I.i.1). Tiene el poder de la voluntad de Dios y "está en lugar de Dios mismo" (I.iii.26). Ningún mandamiento humano puede anularla; y aun cuando errare, ha de seguírsele. "Y es que quien se vuelve contra ella, vuélvese contra la voluntad de Dios, aunque no fuere material ni verdaderamente; pero formalmente […] porque lo que la conciencia manifiesta, lo manifiesta como la voluntad de Dios" (I.iv.6). Los estragos que pudiera causar tamaña enseñanza en una época de profundas divisiones religiosas no requieren mayor explicación; la confusión reinante en Inglaterra entre 1640 y 1660 muestra cómo podía surtir efecto la doctrina en medio de la contienda económica y política, poniendo así en peligro a la misma sociedad civil.

La explicación que el propio Hobbes da a la conciencia socava la de Ames. Para Hobbes la conciencia no es en sí misma fuente de conocimiento o incluso de revelación. Es simplemente el juicio individual del individuo; y "como ocurre con su juicio, también su conciencia puede ser errónea" (*Leviathan,* XXIX.6-7).[22] Pero la conciencia no puede ser nuestro soberano supremo, puesto que cuando renunciamos a nuestro derecho a todo renunciamos a nuestro derecho de tomar nuestra propia opinión como el único rasero para evaluar la razón. Los soberanos nunca han renunciado a ese derecho, y por tanto acaso pueda decirse que en sus conciencias Dios debe de reinar. No obstante, los súbditos han de tomar su moralidad de sus gobernantes.

¿Cómo han de saber, entonces, los súbditos lo que deben hacer? Hobbes reconoce que la mayoría de la gente no será capaz de seguir sus argumentos. Para esto tiene dos remedios. Uno es la enseñanza continua. Una de las responsabilidades importantes que recaen en el soberano es velar porque la gente del pueblo reciba instrucción en las leyes

naturales básicas y en las formas en que éstas requieren entera obediencia (*Leviathan,* XXX.6, 10). Hobbes también sugiere que hay otro remedio. Cualquiera puede emplear la sencilla fórmula de "no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti" (*De Cive,* III.26; *Cf. Leviathan,* XXVI.13).[23] Aquellos que la apliquen serán llevados a hacer lo que exigen las leyes de naturaleza y dispondrán de un método para tomar decisiones morales que les den las respuestas correctas, pero no verán lo que hace que un buen acto sea bueno.

Así pues, Hobbes concuerda con Tomás Aquino y con Suárez en que la obediencia a las normas morales y a las leyes positivas es en la mayoría de la gente el resultado de los mandatos emitidos por una autoridad con poder para sancionar la desobediencia. Las masas entenderán las normas pero no sus fundamentos. Sin embargo, a diferencia de Suárez, Hobbes no dice que la obediencia pueda provenir simplemente de un interés directo por la rectitud, suscitado por una toma de conciencia de la ley.[24] Fuera del estado de naturaleza, la teoría de Hobbes en su conjunto da poca cabida para que alguien pueda ejercer un autogobierno moral. Puede que aquellos que entienden su teoría se autogobiernen optando por permanecer bajo el dominio de su soberano. Fuera de eso, nadie en una sociedad estable ejerce el autogobierno salvo cuando las leyes del gobernante son mudas (*Leviathan,* XXI.6, 18).[25]

4. EL VOLUNTARISMO DE HOBBES

Hobbes solía despreciar la obra de sus predecesores y pretendía ser el primero en demostrar las bases científicas de la ley moral (*De Corpore,* I.1, I.7; *Leviathan,* XXX.5, XXXI.41, XLVI). Sus innovaciones son en gran medida teóricas y no sustantivas. Como ya se ha visto, él piensa que las leyes acerca de la interacción humana que intenta probar son cosas banales y frecuentes. Esto no es muy sorprendente, puesto que su teoría implica que sin la obediencia debida a esas leyes ninguna sociedad habría podido existir. "Los salvajes de América no carecen de algunas sentencias morales que son válidas —dice Hobbes— y pueden sumar y dividir con cifras que no sean demasiado grandes." Lo que les hace falta no es la moral sino la ciencia (*Leviathan,* XLVI.6).

Hobbes también se desvive por incluir otro tópico de su tiempo al vincular la moralidad a la religión diciendo que los dictados de la razón sobre cómo debe vivirse, como los que él mismo ha sentado, son únicamente teoremas para la supervivencia. No puede llamárseles leyes salvo que pensemos que Dios nos ordena obedecerlas (*Leviathan,* XV.41; *cf.* XXVI.8; *De Cive,* III.33, IV.1). Aquí Hobbes emplea la conocida distinción iusnaturalista entre el consejo o la orientación y la ley o el mandato. En esto, Hobbes parece adoptar una opinión semejante a la de Suárez y del seguidor inglés de éste, Culverwell, cuyo *Discurso sobre la luz de la naturaleza* se publicó en 1652, un año después del *Leviatán.* Para los lectores de la época éste habría sido un punto sobre la naturaleza de la ley con el cual estaban familiarizados. Lo habrían asociado a esa observación tristemente célebre de Hobbes de que el derecho de Dios para actuar sobre los seres humanos "se deriva, no del hecho de que Él los creó y de que exige de ellos

obediencia y gratitud por los beneficios recibidos, sino de su *poder irresistible*" (*Leviathan,* XXXI.5 [284]). Y habrían concluido que Hobbes les estaba presentando una opinión voluntarista sobre la moralidad.

Algunas otras aseveraciones de Hobbes no habrían sino fortalecido esta impresión. Junto con Suárez, y alejándose de santo Tomás, Hobbes sostiene que es impropio decir de Dios que tiene un reino que incluye toda la creación, de lo inanimado y de lo animado. Sólo los seres susceptibles de ser movidos a obedecer mediante amenazas de castigo y promesas de recompensa pueden ser sujetos en cualquier sentido que no sea metafórico (*Leviathan,* XXXI.2). La ley de Dios, la ley de naturaleza propiamente dicha, va dirigida a nosotros, y no tiene contrapartida alguna en el resto del universo. Otro aspecto del voluntarismo, y que fue parte central de la teoría de Lutero y de Calvino, es una ramificación de este punto. No hemos de esperar entender a Dios, y menos aún ver justicia en lo que hace.

> Eso que los hombres hacen entre ellos aquí con pactos y convenios, y que llaman con el nombre de justicia, y conforme al cual son reputados y tildados correctamente de *justos* o *injustos,* no es el rasero por el que las acciones de Dios Todopoderoso han de medirse y llamarse justas… Lo que Dios hace se vuelve justo por tan sólo Él hacerlo; justo, sí, si es en Él, mas no siempre justo si es en nosotros (*Works,* IV.249).

En el comentario que hace acerca de Job, Hobbes clarifica su postura. Dios no penalizó a Job por haber pecado. El castigo propiamente dicho debe ser la consecuencia de la maldad, pero "el derecho de penalizar no siempre se deriva del pecado de un hombre, sino que a veces es derivado del poder de Dios" (*Leviathan,* XXXI.6; *Works,* V.17, 229). No existe solución para el problema del mal. No debiera verse ningún propósito moral en la forma en que se reparten los bienes y los males en este mundo. Pues por muy injusto que esto pudiera parecernos en términos humanos, proviene del poder de Dios y debe por tanto ser aceptado. La similitud entre este comentario de Hobbes y las doctrinas protestantes de la gracia anticipadora y de la salvación como elección no pudieron haber pasado inadvertidas.

No es sólo en lo tocante a la justicia que Hobbes piensa que Dios es incomprensible para nosotros. Prácticamente ningún lenguaje que se aplique a Dios puede ser literal. Literalmente podemos hablar del poder de Dios, pero más allá estamos limitados a metáforas y a un lenguaje puramente expresivo. Decir que Dios posee "voluntad" no es sino decir que tiene poder; y los demás términos que pueden aplicársele son ora negativos, como "infinito", ora honoríficos. Cuando llamamos "bueno" a Dios sólo estamos expresándole una admiración indefinida. Una admiración semejante es la que expresamos cuando hablamos de Dios como alguien que existe, que no es idéntico al mundo, que no tiene ni forma ni partes ni ubicación ni pasiones. Con estas palabras no estamos describiendo nada, sino honrando a Dios, al expresar nuestros sentimientos de temor y de esperanza (*Leviathan,* XXXI.8-28). Todo esto se enlaza bastante bien con la visión luterana y calvinista de que Dios está más allá de nuestra comprensión intelectual.

Hay ciertas diferencias entre el uso que Hobbes y Suárez hacen de la idea de que se requiere un mandato para elaborar leyes partiendo únicamente de teoremas de prudencia.

Hobbes, contrariamente a Suárez, no se sirve del mandato de Dios para explicar cómo la ley natural obliga a o crea una "moción moral de la obra" (*De Legibus,* II.VI.22). El impulso moral de Suárez acaso sea el impulso hacia la rectitud, o al acatamiento de la ley como tal; no obstante, como ya lo he apuntado, esto no está presente en la teoría de Hobbes. Éste, en cambio, está de acuerdo con Grocio al pensar que la razón nos da instrucciones cuya fuerza de coerción depende de Dios. Si bien el mandato es necesario a la ley, no lo es en el caso de la obligación; Hobbes de hecho insiste en que Dios únicamente ordena lo que la razón evidencia ser obligatorio para nuestra preservación. No es difícil entender por qué Hobbes invoca una teoría sobre los mandatos de la ley positiva. El soberano debe ser capaz de dar órdenes a su mancomunidad tan sólo emitiendo mandatos, transmitiendo de ese modo la fuerza de la obediencia contractual y general de cada uno de sus sujetos a las leyes específicas que se necesitan en la vida cotidiana. No queda claro el papel que debe asignarse a la legalidad de las leyes naturales.[26] Parece que la objeción de Barbeyrac a la opinión de Grocio, que hace de Dios algo superfluo, quizá la haya expresado en conexión con Hobbes.

Pero no creo que esto nos ayude a entender la visión de Hobbes sobre el papel que lleva Dios en la moralidad, y menos aún su forma de entender la religión en general. Quizá nunca sepamos si él mismo era o no ateo.[27] Habida cuenta de algunas de las cosas que dijo sobre la religión, es comprensible que a menudo haya sido considerado como tal y que aún hoy en día se le siga considerando así. Hobbes propone explicaciones naturalistas de la creencia religiosa, que él encuentra en la curiosidad natural y en el temor que surge de nuestra ignorancia de aquello que origina que las cosas afecten nuestra seguridad (*Leviathan,* XI.25; XII). También sustenta que si Dios existe, es material. Lo mismo ocurre con el alma, que Hobbes niega que sea inmortal por naturaleza (XLIV.14-15). Opiniones de este género, al igual que tantas otras, dieron muchos motivos para que se le creyera poco sincero en cuanto a la profesión de su creencia. Sin embargo, ya había habido cristianos antes que él que sustentaron opiniones semejantes, y es posible que Hobbes mismo fuera un creyente muy poco ortodoxo.[28]

En muchos de los escritos de Hobbes se habla de religión en general y del cristianismo específicamente, y ese tema ocupa un lugar importante en ellos. La mitad del *Leviatán* está dedicada a ello. Dice Hobbes que no puede escaparse del poder de Dios; cita con frecuencia las Escrituras para dar apoyo a sus ideas; aboga por su peculiar manera de interpretar ciertos pasajes bíblicos; nos dice que creer en Cristo es necesario para nuestra salvación. Haya sido creyente o incrédulo, Hobbes tenía opiniones de peso sobre lo que estaba en juego. De manera significativa, por tanto, sus convicciones privadas no importan. Los lectores que lo consideraron un ateo, aun siendo así, se veían obligados a reaccionar seriamente respecto a su forma de entender la religión.

He sugerido que a Hobbes se le considera, de la manera más natural, un exponente de la postura voluntarista; por tanto, la pregunta que debemos plantearnos es qué incidencia tiene aquélla en su teoría. Hobbes estudió la religión debido a un interés semejante al de Maquiavelo. Y ambos piensan que la religión civil es importante porque afecta la buena voluntad de los ciudadanos para obedecer al soberano. El propósito de Hobbes es

presentar consistentemente una teología que refuerce la necesidad de obedecer al gobernante. Pero a diferencia de Maquiavelo, Hobbes hace un gran esfuerzo para demostrar que la religión civil apropiada puede ser el cristianismo. No es de sorprender que rechace el cristianismo católico y romano, pero habida cuenta del efecto subversivo del puritanismo y de su lucha contra la Iglesia establecida en tiempos de Hobbes, sí sorprende que incluso el protestantismo le parezca aceptable.

Por lo que Hobbes aboga, de hecho, es por un cristianismo minimalista no muy distinto del expuesto por Grocio (véase el capítulo IV, sección 4). Las dos cosas necesarias para la salvación son "la fe en Cristo y la obediencia a las leyes" (*Leviathan,* XLIII.3 [452]). Hay que creer que Jesús fue el rey prometido por Dios para reinar eternamente; la Biblia lo demuestra y no se necesita tesis teológica alguna que vaya más lejos (XLIII.11-18). La obediencia consiste en obedecer las leyes de naturaleza y luego las que el propio soberano ha establecido, las cuales —dice Hobbes— "están contenidas la una en la otra y tienen igual extensión" (XXVI.8). La conclusión más importante que puede sacarse de todo esto es que a nadie ni remotamente se le ocurre pensar que Dios ordena la desobediencia al soberano.

Ya he apuntado que el reduccionismo con que Hobbes da cuenta de la conciencia excluye una forma de argumentar que las instrucciones de Dios justifican la rebelión o la desobediencia civil, y que excluye otra debido a su opinión de que el mandato de Dios presupone la obligatoriedad de ciertos tipos de acción descubiertos por la razón. Una tercera forma de exclusión resulta de la insistencia de Hobbes de que no puede pretenderse que un tercero dé crédito a ninguna supuesta comunicación entre Dios y alguna persona específica. Más que negar la revelación personal, Hobbes la excluye de cualquier uso público (*Leviathan,* XXXII.5-6). La puerta de acceso a Dios se cierra aún de otro modo debido a que Hobbes rechaza filosóficamente las "esencias separadas" y las "formas sustanciales". Se supone que estas entidades no están vinculadas a ninguna experiencia sensorial para que pudieran tender un puente entre nosotros y los pensamientos de Dios. Sin embargo, Hobbes piensa que su teoría del lenguaje nos demuestra que lo único que contienen las entidades de ese tipo son palabras huecas que la gente inventa para impulsar su propia búsqueda de poder (XLVI.16-30). Criticar esta "vana filosofía" es, pues, otro aspecto de las severas restricciones que pone Hobbes a un lenguaje significativo acerca de Dios. El resultado es que no podemos ni saber ni pensar coherentemente que sabemos algo sobre Dios y sus mandatos que nos diera motivo para rechazar la obligación de obedecer las leyes de nuestro soberano.

Hobbes cree que la tendencia humana a temer amenazas desconocidas que atentan contra la vida misma moviliza tanta energía que ello hace que la gente inevitablemente invente, cree y actúe según relatos religiosos. Para tener dominio sobre esta peligrosa tendencia, el soberano debe ser "el supremo doctor eclesiástico", con control sobre las declaraciones de credo público y el gobierno de la Iglesia que va aparejado a éstas (*Works,* V.269; *Leviathan,* XXXI.37-38). La forma en que Hobbes da cuenta de la religión nos muestra cuáles son las doctrinas que el soberano debiera mandar impartir a todos. Y se disculpa por ser su propuesta algo nuevo y que su soberano descarta como doctrina,

aunque él estima que su nueva doctrina quizá sea lo que se necesita en ese momento (*Leviathan,* "A review and conclusion", 13). Su teología refuerza el poder de ese "dios mortal" al que hacemos soberano nuestro (XVII.13). Es este dios mortal quien decide tanto lo que es bueno o malo como lo que debemos creer sobre el dios inmortal. Es una versión a escala y confección humanas de la deidad voluntarista.[29]

No creo que con esto debiéramos entender que Hobbes está "secularizando" la moralidad. Él piensa que la creencia religiosa es la principal causa de la anarquía. Por ello, es de importancia vital para sus fines políticos hacer que resulte imposible cualquier alegato en que se relacione la religión con la moralidad que no sea éste. El Dios del voluntarismo desempeña un papel esencial en esta estrategia de Hobbes, que es por derecho de prioridad. Si el Dios que se bosqueja en los términos voluntaristas de Hobbes es esencial para la moralidad, constituyéndola así por su mandato, entonces la teoría de Hobbes implica que el arbitrio de nuestra vida debe depender enteramente de nosotros. Sacerdotes, Iglesias y Escrituras no tienen autoridad alguna; sólo la tiene nuestra deidad mortal.

Con el voluntarismo, Lutero y Calvino no se proponen echar fuera a Dios de la comunidad humana. Más bien lo emplean para asegurarse de que siempre tengamos presentes sus inescrutables caminos, y afianzarlos dentro de nuestras vidas cotidianas, mostrándonos que la moralidad sólo tiene un control limitado sobre nosotros. Su voluntarismo confiere a la palabra de Dios, transmitida mediante la conciencia, una pauta independiente como la que Ames hizo valer. Pero el voluntarismo de Hobbes tiene una función completamente diferente, pues su propósito es respaldar la tesis de que el contenido y la preservación de la moralidad son asunto nuestro. Dios otorga a nuestros teoremas su estatuto de ley, pero no podemos pensar que haga algo más que eso: nos deja a nuestros propios recursos.

No debiéramos dejarnos engañar por el hecho de que Hobbes dice aportar los cimientos para la moralidad que vencen al escepticismo. Y cuando afirma que las leyes de naturaleza son "inmutables y eternas", deberíamos tener en mente exactamente lo que con ello quiere decir: únicamente que los medios necesarios para los fines que forzosamente poseen seres de nuestra naturaleza nunca pueden cesar de ser tales. La necesidad se corresponde con nuestras propuestas sólo cuando éstas forman parte de una ciencia. Y la ciencia para Hobbes descansa en definiciones verbales que son arbitrarias. Cuando Dios nos enseñó unas cuantas palabras, aprendimos cómo seguir adelante. Ahora ya elaboramos nuestras propias palabras, sacamos deducciones de ellas y aceptamos la estructura toda si sirve a nuestros propósitos.

Nuestras palabras no son las de Dios; nuestros propósitos no son los suyos, porque, como dice Hobbes: "Dios no tiene fines" (*Leviathan,* XXXI.13). Y si bien el argumento de la primera causa demuestra que Dios existe, no demuestra nada más sobre él (XII.6). Los teoremas que Dios hace leyes son leyes morales sólo para nosotros. No pueden ser para Dios, pues él no tiene soberano que lo mande (*Works,* V.212). Es más, Dios no tiene la naturaleza de la que nuestras leyes obtienen su fuerza coercitiva. Si la ciencia moral de Hobbes vence al escepticismo, es únicamente para nosotros. Y para Hobbes Dios no es

uno de nosotros.

[1] Rachel, pp. 71-75.

[2] Véase Bowle, 1951, y Mintz, 1969, para las reacciones negativas. Véase Skinner, 1965-1966, 1972, y Jacoby, en King, 1993, vol. I, para las respuestas positivas. Desde el principio Hobbes adquirió fama de ser un importante autor científico; fue su obra acerca de la moral, la política y la religión lo que le valió ser tan vituperado. Véase Malcolm, "Hobbes and the Royal Society", en Rogers y Ryan, 1988.

[3] El interés en Hobbes como fuente de ideas positivas para la moral filosófica es, sobre todo, producto del siglo XX. Véase Sacksteder, 1982, y Curley, 1990, para la bibliografía, y King, 1993, para reimpresiones de una buena selección de artículos publicados entre 1922 y 1988.

[4] Para facilitar las referencias al *Leviatán,* me sirvo de los números de apartado que Curley inserta en cada capítulo, si bien Hobbes nunca los usó.

[5] Creo que el problema, del que a menudo se habla, de cómo a partir de la visión de Hobbes pudiéramos salir de un estado de naturaleza no es un verdadero problema para él. Como la observación arriba citada lo demuestra, Hobbes cree que el propósito de la filosofía moral es ayudarnos a evitar caer en un estado de naturaleza. Y es que él se dirige a gente que ya forma parte de una sociedad bajo el dominio de un monarca. De otro modo apenas podría escribir libros, en un lenguaje que es convencional y no producto de la naturaleza, con el fin de ilustrarnos todo lo que se pierde con la disolución de la sociedad y los medios de evitarlo. Al individuo la filosofía moral le da normas para impedir el peligro y la muerte (*Leviathan,* XXX.21); a la sociedad, le da normas para impedir la anarquía (*Leviathan,* XXXI.1).

[6] Por esta razón, entre otras, creo que Hobbes no es epicúreo, como algunos de sus enemigos lo han pintado, ya que el epicureísmo está asociado a la búsqueda del bien supremo.

[7] En una nota Hobbes admite la circunstancia de una infancia desamparada, no para reconocer la importancia de las madres y de las familias, sino para demostrar que "todos los hombres, al haber nacido niños, han nacido ineptos para la sociedad". Si somos aptos para vivir en sociedad es porque lo logramos mediante la educación. Nuestra naturaleza es, contrariamente a la opinión de Aristóteles, lo que tenemos cuando empezamos y no lo que desarrollamos en esa dirección.

[8] Y así también con la famosa observación sobre la compasión (*Elements,* 9.10) que admite que sintamos congoja por las calamidades que les ocurren a terceros pero que la explica como algo que surge del miedo de que infortunios semejantes pudieran ocurrirnos a nosotros. Para un Hobbes más amable y más suave, véase Sorrell, 1986, pp. 97-98, y para una presentación general sobre su contenido, véase Curley, 1990, pp. 171-175.

[9] La estructura de la argumentación que da Hobbes para demostrar lo inevitable de un estado de naturaleza mutuamente destructivo se explica ahora en términos de la teoría de los juegos. Curley, 1990, pp. 178-187, ofrece una vista general y evalúa tales lecturas. Véase también Gauthier, 1969; Kavka, 1986, y Hampton, 1986.

[10] Véase, por ejemplo, san Agustín, *City of God,* XIX.4; Lutero, *Selections,* ed. de Dillenberger, pp. 139-140; Calvino, *Institutes,* III.IX.1.

[11] Sobre Hobbes y el escepticismo, véase Tuck, 1988 y 1993, pp. 284-298. Skinner, 1990, argumenta convincentemente que lo que Hobbes defiende es la certeza de una ciencia de la moralidad, pero no en contra del escepticismo cartesiano, sino en contra de ciertos tipos de argumentos que profesaron y utilizaron los retóricos y que parecen socavar la posibilidad de llegar a conclusiones claras sobre lo que es virtuoso o vicioso.

[12] Hobbes sostiene que no hay tal cosa como "la recta razón" si esta frase viene a significar una facultad infalible (*De Cive,* II.1n; *Leviathan,* V.3). Hasta que no haya un soberano que sienta una pauta de conducta común, tenemos que pensar por nosotros mismos. Véase también *Works,* ed. de Molesworth, V.194.

[13] Éste y los dos párrafos siguientes están basados en *Leviathan,* XIV. Mi interpretación es contenciosa, como lo es toda interpretación de Hobbes sobre estos temas. La propongo como una lectura que incorpora el determinismo y el marcado naturalismo de la postura de Hobbes. No estoy tratando de mostrar que esto esté de acuerdo con todo lo que Hobbes escribió o que pueda elaborarse de forma enteramente consecuente y satisfactoria.

[14] Véase Tuck, 1979, pp. 119-125, sobre los cambios de las opiniones de Hobbes sobre este punto.

[15] Hobbes piensa que puedo hacer un contrato con alguien para preservar mi vida a cambio de darle el control total de mis acciones. A esto Hobbes no lo llama "esclavitud", que él restringe a la servidumbre sin consentimiento; no obstante, en lo esencial sí está de acuerdo con Grocio: entregarse a una servidumbre total es una opción aceptable (*Leviathan,* XX.10-12).

[16] Aquí hay ciertas complejidades debido a lo que opina Hobbes sobre la manera adecuada de alcanzar el

conocimiento científico. Estrictamente hablando, la experiencia sola no produce conocimiento. Para ello necesitamos tener una inferencia deductiva que provenga de premisas indudables y explícitamente formuladas. La necesidad llega con las palabras que inventamos. Sólo tras disponer de palabras y de observar sus conexiones podemos entender algo que esté vinculado a otra cosa. Una vez que Hobbes ha hecho de toda necesidad algo verbal, trata la ciencia toda como algo que funciona de manera similar, sin distinguir entre diferentes tipos de necesidad (*Leviathan,* V).

[17] Para el conocimiento que Hobbes tenía de Montaigne, véase Skinner, 1990, p. 37.

[18] Estas explicaciones naturalistas no satisficieron a su principal oponente, el obispo Bramhall; véase su *Defence of True Liberty,* en *Works,* pp. 88-99.

[19] En el periodo que nos interesa el adjetivo "moral" casi siempre remite a algo que incluye la voluntad o la elección o la decisión de agentes conscientes. La ciencia moral, por ende, es una ciencia acerca de las acciones distintamente humanas que surgen de la voluntad.

[20] La novedad en la concepción que tiene Hobbes sobre el yo y sus intereses no es la razón que se suele dar para cuestionar el hecho de que él presente una teoría acerca de la moralidad. Curley, 1990, pp. 187-194, pasa revista a algunos comentarios al respecto que únicamente parecen cobrar sentido partiendo de la presuposición kantiana de que una moralidad no puede consistir en un conjunto de leyes o imperativos cuya justificación es que dirigen a los agentes hacia su propio bien. Es, por supuesto, anacrónico emplear esta concepción de la moralidad para hablar de Hobbes, o incluso de casi todos los filósofos morales que lo precedieron.

[21] Ames (1576-1633) fue uno de los autores puritanos que más influencia tuvieron en su época. Su tratado casuístico fue traducido al inglés en 1637, reimpreso repetidas veces y utilizado tanto en las colonias estadunidenses como en Inglaterra.

[22] En *Elements,* I.6.8., la conciencia se define como la opinión propia de un hombre de que lo que cree es verdadero, recurriendo a la etimología latina (*co* y *scio,* lo que sé sobre mí mismo) para demostrar que la conciencia implica esencialmente una reflexión sobre nuestras propias opiniones.

[23] Hobbes cita antes este mandamiento como el equivalente de la segunda ley de naturaleza que requiere que cada cual sacrifique el derecho a todo cuando los demás también así lo hacen (*Leviathan,* XVI.5).

[24] Hobbes distingue entre actos justos y gente justa, y describe a esta última como la que cuida que todos sus actos sean justos; sin embargo, Hobbes no analiza qué motiva a tener ese cuidado (*Leviathan,* XV.12).

[25] Al resaltar el aspecto moral del autogobierno, quiero evitar aplicarme a la cuestión más general de saber de qué tanta libertad cree Hobbes que disponen los súbditos en la sociedad. El mismo Hobbes alzaba la voz cuando se trataba de defender la tolerancia religiosa. Flathman (1993) destaca formas en que la teoría de Hobbes deja mucha libertad para la elección individual y sostiene que lo mejor que puede hacer un soberano es guardar silencio sobre casi todos los temas.

[26] Curley señala que la versión latina del *Leviathan* no contiene las observaciones de Hobbes de que se necesitan los mandatos de Dios para transformar en leyes los teoremas prudenciales (*Leviathan,* XV.41, nota 7).

Uno de los pasajes más contenciosos en la obra de Hobbes es cuando habla del tonto que niega la existencia de Dios creyendo que de ese modo puede sustraerse a la promesa de obedecer al soberano. Un punto notable sobre la solución que Hobbes da al problema planteado por el tonto es que no hay peticiones de castigo después de la muerte. Su propósito es demostrar que las consideraciones de tipo secular convencerán apropiadamente al tonto para que se someta a la ley (*Leviathan,* XV.4). Hay poco acuerdo sobre la interpretación exacta del argumento de Hobbes, y menos todavía sobre su éxito.

[27] La opinión sobre la postura religiosa de Hobbes está radicalmente dividida. Véase King, 1993, vol. iv, para una serie de artículos sobre el tema; Martinich, 1992, que defiende la propuesta de que Hobbes es un pensador religioso serio; State, 1991, que expone concienzudamente la ley natural y la religión en Hobbes; tanto la introducción de Curley a su edición del *Leviathan;* Curley, 1992, que da una lectura "atea" formulada con esmero y meditada con mucho cuidado, que toma en cuenta los verdaderos peligros de confesar expresamente la incredulidad en la época de Hobbes, y Arrigo Pachi, "Hobbes and the Problem of God", en Rogers y Ryan, 1988, que ofrece una exposición equilibrada de una opinión diferente.

[28] Véase Curley, 1992. Martinich, 1992, muestra las muchas formas en que las opiniones de Hobbes sobre la religión tienen partidarios que sin lugar a dudas son cristianos.

[29] En su réplica al obispo Bramhall, Hobbes rechaza el cargo de que su deidad es un tirano. Originalmente el término sólo significaba "rey", y muy rey sí que era el dios de Hobbes. Hoy día el término significa "un rey displicente", y Hobbes, que no acepta la idea de un castigo eterno para los malvados, piensa que la deidad

calvinista que predestina a millones a sufrir tormento eterno es mucho más displicente que la suya (*Works,* V.215-216).

VI. CUMBERLAND Y SU MORALIDAD DE AMOR

RICHARD CUMBERLAND (1631-1718), obispo de Peterborough, vio una profunda amenaza a la moral cristiana y a la religión en lo que él llamaba las "inicuas doctrinas" de Hobbes.[1] Antes de él hubo varios panfletistas que la habían emprendido contra las murallas de la fortaleza de Hobbes. El libro de Cumberland, *De Legibus Naturae* (1672), fue el primer intento de lanzar una ofensiva filosófica a gran escala a la masiva estructura del *Leviatán*.[2]

Para rebatir a Hobbes, Cumberland creyó necesario exponer una nueva teoría de la moralidad. Pensó que la experiencia nos enseña que nos es necesario trabajar juntos para alcanzar la mayor felicidad posible. Por haber afirmado este principio de base específico, desde hace tiempo se le ha venido considerando como el primer utilitarista.[3] Si bien tal caracterización es demasiado simplista, sigue habiendo algo de verdad en ella. Sin embargo, los motivos que tuvo Cumberland para afirmar su principio eran muy diferentes de los que llevaron a los autores posteriores que se autodenominaban utilitaristas a presentar su versión. Éstos procuraban una base lógica públicamente aceptable para una reforma social y política. Cumberland vio su principio como el único que podía plasmar una moralidad común a Dios y a los seres humanos, y que, obrando así, podría refutar el rechazo de Hobbes a la existencia de una moralidad de este tipo. No era un reformador. Así y todo, fue el primer filósofo que creó una nueva teoría ética de importancia, pues la creyó necesaria para derrotar al voluntarismo.

1. EL AMOR COMO LEY

Hobbes aceptó la problemática de Grocio, acrecentando las tensiones sociales presentes en su fundamento al negar la existencia de una sociabilidad natural, y vinculando su teoría a una psicología más pormenorizada que la de Grocio. Hobbes procuró conferir a la filosofía moral la certeza de las matemáticas, al tiempo que hacía de la experiencia sensorial su fundamento primordial. Nunca reconoció estar en deuda con Grocio, aunque las similitudes básicas entre ambas opiniones son innegables. Cumberland manifestaba gran admiración por Grocio.[4] También él sostuvo, al igual que Hobbes y Grocio, que las matemáticas proporcionan la pauta a la que el iusnaturalismo tendría que aspirar (4.iv, pp. 185-187). Y también obtuvo el principio primordial de esta ciencia, de la cual todo lo demás es consecuencia de la experiencia; pero no aceptó la problemática de Grocio. No fue, por tanto, un teórico del iusnaturalismo totalmente moderno. Pero tampoco fue un mero teórico clásico. Su exposición sobre la ley de naturaleza básica deja esto bien claro.

Hay dos citas bíblicas en la portada del libro de Cumberland: el mandamiento de amor de Mateo 22.37-39 y la sucinta sentencia de san Pablo, en Romanos 13.10, de que el amor es el cumplimiento de la ley. Grocio dio cabida al amor desinteresado y le asignó su

propia ley de naturaleza; Hobbes, aunque a veces a regañadientes, admitió su existencia; ambos vieron la moralidad como algo centrado en la ley. Culverwell apuntó, de manera un tanto enigmática, que "las leyes debieran ser cuerdas de amor" (*An Elegant and Learned Discourse,* p. 32). Pero Cumberland, a diferencia de estos autores, se propuso demostrar que el amor es la médula de la moralidad y que la ley es sólo su instrumento. Y para demostrarlo invocaba nada menos que el universo.

"Del Templo de la Concordia su piedra angular y fundamental colócala Natura" (2.viii, p. 107). Esta sentencia de Cumberland apunta a su creencia central: que la creación de Dios debe ser armónica. La concordia debe ser algo natural tanto en el mundo material como en el mundo moral. Que es la opinión de santo Tomás y de Hooker. El universo material es una compleja unidad dotada de orden sumo y belleza. Sus partes funcionan no solamente para la preservación de sí mismas sino también del todo corpóreo. Cumberland se propone poner al día este concepto y ofrecer una nueva explicación de la concordia que gobierna al mundo moral.

La teoría cartesiana de los vórtices demuestra —así lo cree Cumberland— que todas las partes del mundo colaboran para que éste siga en marcha de manera ordenada (1.xxv, p. 70).[5] Hay copiosos estudios sobre la vida animal que nos muestran la forma en que los animales cooperan unos con otros (2.xv, pp. 119-120) y no son siempre agresivos con los de su propia especie. Dan muestras de velar por los demás con el objeto de preservar la especie y suelen ser benevolentes hacia los otros (2.xvii-xxi, pp. 121-142) Al considerar estas verdades y otras del mismo género, debemos concluir que hay una primera causa que confiere orden a todas las cosas: "Dios el Soberano de todo el mundo", que sabe lo que va a ocurrir cuando interactúan agentes de raigambre diferente y que los encamina hacia el bien común de "la más extendida de las sociedades", una sociedad en la que los seres humanos sean "los miembros subalternos" y Dios la cabeza (2.iii, p. 101; *cf.* 5.xlix, p. 280).

Cumberland suena como un teórico del iusnaturalismo, intelectualista y anticuado, y en parte lo es. Así y todo, lo que él propone como base para la ley de naturaleza implica una ruptura capital con sus predecesores. Cumberland expone su ley de varias maneras, no todas ellas perspicuas. Uno de sus párrafos más claros reza así:

> La mayor benevolencia posible de cada agente para con todo constituye la condición más dichosa de todos y cada uno de los benevolentes, por cuanto esté en su poder; y tal es el requisito indispensable para alcanzar la más dichosa condición que fuere posible; por tanto, el bien común es la ley suprema (1.iv, p. 41).[6]

Aunque lo formula en lenguaje descriptivo, Cumberland, por motivos que explicaré en la sección 3, considera que éste es el principio que gobierna nuestras acciones. Es una ley de amor. Cumberland explica que habla de benevolencia más que de amor, porque el amor pudiera ser un mero desear el bien de los demás, mientras que la benevolencia incluye la idea de querer propiciarlo (1.iv, p. 42). El sujeto de la proposición que afirma la ley —dice Cumberland— es "la mayor benevolencia posible hacia todos los seres racionales, lo cual… ciertamente consiste en una volición constante del máximo bien para todos" (i.xiii, p. 53). El bien de todos los seres racionales es un agregado mayor que el

conjunto de los bienes de cualquier número menor y es por ello "en verdad el bien supremo" (2.iii, p. 97). El bien común incluye "la mayor dicha de la humanidad" y honrar a Dios, y es preferible a cualquier otra cosa (5.xxiv, p. 227). En esta formulación Cumberland incluye tanto la motivación como el resultado de su ley. Ya veremos que a él le interesan ambas cosas, si bien en otros párrafos a veces da los efectos de la benevolencia como algo básico y dice que la ley simplemente nos lleva a provocar el bien público al máximo (5.iv, p. 196; 5.lvii, p. 296).

Santo Tomás y Hooker habrían estado de acuerdo con la afirmación de concordia cósmica plasmada en la asunción de Cumberland de que el bien privado de los individuos se agiliza cuando cada cual procura el bien común. No obstante, cuando uno y otro dijeron que la primera ley de naturaleza es la de procurar el bien y rehuir el mal, no estaban pensando en términos de agregados de todo el bien que reciben los individuos, y seguramente no tenían en mente la maximización de ese agregado. Estas ideas aparecen por primera vez con Cumberland. Y no nos deja ninguna duda de que hemos de entender el bien en términos enteramente cuantitativos. Cumberland describe reiteradamente el bien de cada cual por separado juntándose para formar un conglomerado del bien supremo, que es nuestra verdadera finalidad (por ejemplo, 1.xxxiii, p. 87; 5.xix, p. 220; 5.xxxv, p. 246). El bien separado de cada cual constituye la variada suma de felicidades de los individuos, de las familias y de los Estados; y el empirismo de Cumberland lo lleva a hacer hincapié en el hecho de que nosotros sabemos en qué consiste ese bien (5.xvi, p. 216). Él compara el bien común con un todo matemático y nos dice que la proposición según la cual el todo es la suma de sus partes es tan cierta en un caso como en el otro (1.xxxiii, p. 87; 4.iv, p. 184).

Cumberland opina que podemos recurrir a la constitución matemática del bien mediante juicios prácticos. Al igual que Grocio, cree que éstos nos brindan algo que Aristóteles nunca logró producir: una "norma o medida" para el discernimiento del hombre prudente (Introducción, xxiv, p. 30). Pero Cumberland no sugiere que sea posible ordenar cardinalmente todas las cosas buenas de un individuo. Así y todo, y puesto que el bien común es "la suma de todas las cosas buenas por naturaleza y por ende el Bien supremo", la comparación nos permite edificar una categoría de tipo ordinal. Nada puede dejar de ser menos bueno que el bien común y, podemos decir, aproximadamente cuán menos bueno es todo lo otro. Podemos clasificar los actos sirviéndonos de la comparación porque "el Bien Supremo […] es más obvio para nuestro entendimiento que lo demás". Nos brinda "una cantidad determinada", que es mejor conocida que las cantidades menores que con él clasificamos (7.xiii, pp. 342-345).

Grocio nunca pensó que su ley de amor pudiera ser formulada con precisión ni tampoco creyó que fuera el fundamento de las leyes de justicia. Una vez que Cumberland hubo dado los pormenores sobre la ley de amor, pretendiendo que era la base única de toda moralidad, estaba dando, deliberadamente, un paso radical en la teoría de la moral.

2. LA POSICIÓN DE LA LEY DE AMOR

Cumberland formula su principio de base en términos descriptivos porque, al igual que Grocio, opina que puede basar la ley de naturaleza en la experiencia. Esto tiene su importancia, ya que Hobbes, en su batalla contra Cumberland, se propone pelear con las mismas armas que el enemigo. No quiere recurrir a las ideas innatas ni a metafísica alguna que cree sería rechazada por "los epicúreos, con quienes tenemos nuestra mayor controversia" (Introducción, v, p. 14).[7] Hobbes se negó a admitir que Dios podría ser obligado mediante las mismas leyes que nos obligan a nosotros. Cumberland opina que sin necesidad de recurrir a algo más que la experiencia puede demostrar que Hobbes está equivocado.

Empieza con bastante moderación, admitiendo que todas nuestras ideas y creencias provienen de la experiencia, sea ésta introspectiva o sensorial. Y las ideas que intervienen en la ley moral no son excepción. Aprendemos lo que es la benevolencia observándola en nosotros, y fácilmente observamos los efectos de la benevolencia en nosotros y en los demás. La experiencia muestra que la máxima benevolencia produce tanta dicha como los seres humanos sean capaces de crear y dada la situación de éstos en el mundo. Se dice que somos dichosos cuando poseemos muchas cosas buenas (1.v, pp. 42-43). La idea de lo bueno aplicada aquí y a la ley también proviene de la observación. Vemos que los cuerpos naturales se asisten unos a otros; es obvio que los seres humanos también lo hacen. Y es así como se forma la idea de "aquello que preserva o ensancha y perfecciona las facultades de cualquiera de las cosas o de varias", y eso es lo que nos brinda el sentido del término "bueno". Empleada de este modo, la palabra remite a lo bueno por naturaleza y que está vinculado a la índole de cada tipo de cosa. Aún no hemos visto lo que es específicamente el bien moral; con todo, y al margen de ello, bien podemos entender cuál es la condición de la ley de naturaleza básica (3.1, pp. 165-166). Es una verdad con base empírica, pero también es algo más que eso.

Para explicar esto, Cumberland ataca la opinión de Hobbes sobre el significado de "lo bueno": yerra cuando cree que llamar a algo bueno equivale a decir que lo deseamos. Pues, al fin y al cabo, señala Cumberland, un loco puede desear seguir siendo loco, y puede que un enfermo no quiera ninguna medicina, pero eso apenas hace de uno bueno y del otro malo. En cambio, venimos a desear algo únicamente porque desde el principio pensamos que es bueno. Hobbes ha malentendido nuestro lenguaje común (3.ii, p. 168). Peor aún: no ha entendido cómo funciona el lenguaje. Cumberland rechaza el argumento de Hobbes de que nuestras palabras y sistemas deductivos son invenciones que elaboramos para servir nuestros deseos. Las ideas y las verdades que éstas forman cuando se juntan son más bien plasmadas por el mundo en nuestra mente. Las ideas son representaciones mentales de las cosas, y las verdades positivas son "conexiones, por afirmación, de percepciones plasmadas en la mente por los mismos objetos" (2.vii, pp. 105-106). La verdad es, por tanto, la conformidad de nuestras ideas "con las cosas mismas", a las que se refieren. Las palabras permiten comunicarnos unos con otros porque nombran experiencias que cada cual ha tenido y abstracciones que todo el mundo

hace. Sin esa base común que todos compartimos no tendríamos un lenguaje común (2.ix-xi, pp. 108-111).

De aquí Cumberland pasa al punto en el que considera que se aparta de Hobbes. Su propósito es demostrar que la ley moral es eternamente cierta. Para ello tiene que probar que ésta es cierta por necesidad. Y él piensa que la experiencia nos permite sentar verdades morales que son tan necesarias como las verdades matemáticas (Introducción, xxviii, pp. 34-35). Con esta afirmación quiere ir más allá de lo que Hobbes reconocería ser la verdad; sin embargo, Cumberland es mucho menos claro en cuanto a la forma en que cree poder llegar a ello. La experiencia —dice Cumberland— nos ofrece ideas por separado, mostrándonos entonces que son ideas de cosas idénticas o conectadas por necesidad. De este modo, la experiencia nos enseña verdades necesarias. Así como el movimiento de un punto ocasiona una línea, igualmente "la máxima benevolencia", como causa, necesariamente nos lleva a "la máxima felicidad", como efecto. Al margen de que alguien proponga como objetivo la máxima felicidad de todos, la proposición de que la máxima benevolencia ocasiona la máxima felicidad puede "probarse como cosa cierta. Pues el mundo entero […] depende de la eficacia natural y necesaria de acciones que son causas para producir ese tipo de efectos" (1.v-vii, pp. 42-45).[8]

Para Cumberland, establecer un principio sobre la moralidad que sea necesario y eternamente cierto es la clave para vencer la negación voluntarista de Hobbes de que Dios y nosotros formamos una sola comunidad moral. Cumberland cree que es imprescindible ganar en este punto. De no ser así, nos quedamos con el argumento contencioso de Hobbes de que Dios domina únicamente por su irresistible poder (7.vi, p. 319; vii, p. 321). Aceptar semejante doctrina tentaría a los hombres para que se acogieran a la fuerza inmoral para sus propios fines. Más importante aún: haría imposible una comunidad unida por una ley de amor, y Cumberland piensa que nosotros formamos una comunidad de ese tipo y que ésta incluye a Dios (5.viii, p. 202). A diferencia de Hobbes, Cumberland opina que Dios posee razón, prudencia y constancia perfectas. Hasta cierto punto nosotros también las tenemos, y nuestro creador no podría habérnoslas dado a menos que él mismo las tuviera (5.xix, p. 220).

Cumberland también sustenta que podemos saber más de Dios por la experiencia que no sea solamente que existe y que creó el universo. Podemos aprender su moralidad. No necesitamos recurrir a las ideas innatas o a la metafísica para reparar en ello. La ciencia moderna ha sentado las leyes geométricas necesarias al universo físico (5.iv, p. 197). Cumberland piensa que él mismo ha hecho lo propio con la moralidad. Si existe una ley moral eterna y necesariamente verdadera, entonces Dios la conoce y se deja guiar por ella (Introducción, xxviii, pp. 34-35). Dios y nosotros debemos tener la misma idea de la moral.

3. DEL EGOÍSMO A LA BENEVOLENCIA

Cuando Tomás de Aquino aseveraba que la ley básica de naturaleza es que debe hacerse

el bien y rehuirse el mal, su intención era tanto describir una tendencia fundamental en la índole de todas las cosas como demostrarnos la ley que, como seres racionales, deberíamos obedecer (capítulo II, sección 2). Cumberland reafirma esta postura en un lenguaje que pretende hacerla más científica. Presenta la ley de naturaleza como la formulación de conexiones causales necesarias que ponen en relación la benevolencia, la felicidad individual y la máxima felicidad de todos los seres racionales. Luego nos dice que afirmar que una acción contribuye al bien natural y común puede igualmente expresarse como el mandato de que fomentemos el bien común, o "mediante un gerundio", diciendo que "deberíamos" fomentar el bien. Estas formas verbalmente diferentes "significan lo mismo, ya sea que el entendimiento juzgue que esto es lo mejor, o que lo ordene o me diga […] que estoy obligado a hacerlo" (4.i, pp. 180-181). De este modo, Cumberland afirma que su formulación declarativa de un principio moral puede servir como base de "proposiciones prácticas" que nos digan lo que deberíamos hacer.[9]

La transición de la ley descriptiva a la prescripción moral reviste dos aspectos. Uno es psicológico. Cumberland intenta demostrar que vamos progresando naturalmente de lo que es el deseo predominante de lograr nuestro bien, al de ser primordialmente benevolentes y por ende desear el bien de todos. El otro es conceptual. Actuar tal como lo deseamos no es todavía actuar de manera *moralmente* buena, aun si somos benevolentes. Cumberland explica la relación de obligación que nos vincula a la voluntad de Dios para mostrarnos cómo se impone la moralidad. Necesita ambas facetas de su teoría ya que quiere mostrarnos que exteriormente podemos comportarnos de modo amoroso por haber amor dentro de nosotros, y que moralmente somos buenos cuando esto es así. Empiezo con su psicología de la evolución moral.

Cumberland se muestra muy cercano a Grocio cuando sustenta que la gente está muy centrada en su interés personal, incluso concediendo a veces que el interés que tenemos por nuestro propio bien es mayor que nuestro afecto por los demás (5.xxviii, pp. 234-235). No obstante, la gente también desea el bien de los demás y casi toda la psicología de Hobbes incurre en el error. Lo que Cumberland dice sobre nuestra irrefrenable tendencia a la agresión y a nuestro incesante autoengrandecimiento en busca de gloria puede desmentirse con un sinnúmero de observaciones empíricas. A decir verdad —concluye Cumberland—, la gente siente una fuerte inclinación natural a ser benevolente con los demás (2.xxii, pp. 136-143). Y añade que no es válido rebatir este punto observando que los niños aún no lo son: sólo vemos la verdadera naturaleza humana en el adulto maduro que se vale de la razón y no en un bebé (3.iv, pp. 171-172; *cf.* 2.iii, p. 96).[10] Hasta Hobbes admite algunas veces que los seres humanos actúan con benevolencia (3.ii, pp. 168-169). Y una observación imparcial muestra que la benevolencia ni siquiera es poco frecuente (*cf.* 5.lv, p. 293).

Queda claro, según le parece a Cumberland, que necesitamos ayuda unos de otros para conseguir las cosas necesarias a la vida y también sus placeres (1.xxi, pp. 62-64; 2.xvii, pp. 122-123). No obstante, no sólo ayudamos a los demás con el objeto de recibir algo a cambio; el desempeño de la benevolencia constituye una parte central de nuestra felicidad. En general somos felices cuando empleamos nuestras habilidades al máximo. Y,

más que cualquier otra, la tarea de beneficiar a los demás tanto como sea posible requiere de nosotros un esfuerzo agotador. Toda vez que no puede haber mayores receptores de beneficios que Dios, al que puede honrarse, y los seres humanos, cuya suerte puede mejorarse, no hay nada que exija tanto de nosotros o que, en consecuencia, nos dé mayor sentimiento de consecución (5.xii-xvi, pp. 207-216). Hacer el bien a los demás por benevolencia trae la felicidad directamente al agente benevolente. Aquí Cumberland hace un esfuerzo para apelar a la sociabilidad de que hablaba Grocio a fin de llenar el vacío que éste dejó por haberse negado a comentar en qué consistía la vida de bien.

Lo que nos permite y a fin de cuentas nos obliga a pasar del estrecho interés personal a la benevolencia es un hecho básico sobre nuestra motivación. Los seres humanos por naturaleza suelen ser impelidos por razones de la misma manera que los objetos físicos lo son por tirones y empujones (5.lvii, p. 297). Cuando nos proponemos metas, no es meramente por un deseo ciego. Como el término mismo de "bueno" lo demuestra, deseamos lo que creemos bueno. Cada vez que actuamos por cierto motivo, estamos tratando de rehuir un mal o de obtener un bien, evidentes ambos, y debemos querer lo que consideramos bueno (5.xi, p. 206; 3.ii, p. 168; 3.iv, p. 173).

Sin abogar por ella, Cumberland confía en esta proposición contraria a Hobbes, fundamental para su teoría. De ella infiere que "debemos por necesidad desear cosas similares a entes que necesariamente se consideran similares". Cumberland expone este principio de generalización como una verdad psicológica y no de lógica práctica, y la emplea para apuntalar sus ideas sobre la evolución moral. Conocemos los sentimientos de los demás lo mismo que los nuestros (5.xvi, p. 216). Así que si pienso que algo será bueno para mí, puedo llegar a pensar que también sería bueno para alguien más en circunstancias similares; y puesto que creer que algo es bueno me lleva a desearlo para mí mismo, eso mismo me conducirá a desearlo para cualquier otro. "Por ende, deseamos a los demás […] ventajas similares a las que deseamos para nosotros" (5.xiv, p. 211).

Así, lo que a nosotros nos importa, pese a la opinión de Hobbes, es solamente qué tanto bien podemos brindar, independientemente de quién vaya a beneficiarse por ello (5.xii, p. 208; xxvii, p. 233). La razón puede demostrarnos que el bien de todos es mayor que nuestro propio bien. La razón puede ser práctica no solamente porque nos indica medios para fines que ya tenemos, sino también porque puede cambiar nuestros fines. Es ella la que nos indica "cuál es el mejor objetivo y el más necesario para cualquier hombre" (2.vii, p. 105). Hobbes se equivoca al pensar que la razón es sólo un explorador de los deseos. Conocer el bien nos lleva a desear nuevos objetivos. Mediante la razón puede hacérsenos pasar de desear solamente nuestro propio bien a desear el bien de todos por igual.

El sentido original del lema —que tanto se malinterpreta ahora—, de que la caridad comienza consigo mismo, resalta el pensamiento de Cumberland sobre este punto. El mandamiento de amor nos dice que amemos a los demás como a nosotros mismos. Perdura una tradición de pensamiento para la cual esta sentencia significa que primeramente debemos procurar el bien de forma constante y prudente partiendo de nuestro propio caso, y que sólo después somos capaces de generalizarlo a los demás.[11]

Caritas incipit a se porque nuestros propios intereses nos muestran que el bien que yo pueda procurar me da una razón para hacerlo. De ahí sólo queda un paso para darme cuenta de que lo que es bueno no necesariamente me beneficia en proporcionarme una buena razón para hacerlo. Cuando aprendo que puedo ayudar a otro me veo impulsado a actuar de acuerdo con el pensamiento de ese bien, así como antes me vi impulsado a actuar sólo por mi propio bien.[12] El que nos mueva la razón es la perfección de nuestra naturaleza y no su estado inicial. La ley de naturaleza nos pide amar con perfección para que contribuyamos con nuestra parte y fomentemos el más grande bien, además de que al amar con la mayor perfección posible deseamos lo mismo que Dios. Sólo de ese modo obedecemos la ley por completo (5.xlvii, p. 275). Para Cumberland el motivo cuenta tanto como el resultado.

4. DIOS, LEY Y OBLIGACIÓN

Razonando a partir de nuestra experiencia, vemos que el principio básico de Cumberland es una verdad eternamente necesaria. Pero, según Cumberland, se necesita algo más para explicar que el principio que pensamos haber encontrado es una ley de verdad. Hobbes dijo que los dictados de la razón sobre lo que debemos hacer para preservarnos sólo pueden ser leyes si Dios nos manda que cumplamos con ellas. Cumberland opina que Hobbes es hipócrita sobre este punto (1.xi-xii, pp. 51-53; *cf.* 4.i, pp. 180-181). No obstante, él mismo se muestra bastante serio cuando afirma que debe introducirse la voluntad de Dios para que cuenten como leyes "las conclusiones que, sobre asuntos morales, procesa la razón". Investigar sobre las causas de las verdades que aprendemos mediante la razón nos llevará a la primera causa de éstas, "de cuyas perfecciones esenciales y sanción interna por recompensas y castigos […] surge su autoridad". Solamente entonces tendremos conocimiento de "la voluntad o de las leyes de Dios" (Introducción, iv, p. 13).

Como los iusnaturalistas que lo precedieron, Cumberland opina que la moralidad requiere que haya leyes que dirijan nuestras acciones. Pudiéramos buscar el bien natural por deseo nuestro, pero, como ya lo indiqué anteriormente, incluso nuestra búsqueda del bien supremo no contaría como algo moral sin una ley que así lo ordenara. Aquí Cumberland introduce una distinción entre bien natural y bien moral.[13] La idea que tenemos de la ley, como ya lo hemos visto, procede de saber qué ayuda y qué daña las cosas. La noción de ley no es necesaria. La noción de bien moral, por contraste, incluye una referencia a la ley. La bondad moral únicamente es atribuible a actos y costumbres de agentes racionales. Éstos son moralmente buenos en la medida en que originen un bien natural ya que haciéndolo cumplen con las leyes, naturales o civiles (3.i, pp. 165-166). ¿Qué es, entonces, la ley?

La definición que da Cumberland es bastante tomista. Una ley es "una proposición práctica acerca de la prosecución del bien común, defendida por sanciones tales como las recompensas y los castigos" (5.xxxv, p. 247). Antes de esto, Cumberland dice que las

partes de una ley son el precepto y las sanciones (5.i, p. 189). El precepto en una ley difiere del precepto en un consejo, toda vez que una ley proviene de alguien que manda y que legisla (4.i, p. 181). Así que la ley supone un superior (5.xix, p. 221). Su principal efecto es someter, a los que están sujetos a ella, a la obligación de hacer lo que prescribe. Sometiendo a los súbditos a una obligación, el legislador hace necesario que la persona obligada realice ciertas acciones. ¿Cuáles son, entonces, las relaciones entre las sanciones y la obligación, y la necesidad de hacer lo que es obligatorio?

Para poder seguir la explicación un tanto oscura que Cumberland nos da de su respuesta, conviene recordar la complejidad de la propia ley de naturaleza, que nos dice que el propio bien de cada agente está incluido en el bien común de todos los seres racionales y que la mejor manera de fomentar aquél es fomentando éste. También hay que tener presente que Cumberland opina que existe una evolución moral que va del deseo de su propio bien a un deseo benevolente de lograr el bien común. Estos dos puntos hacen más comprensible su formulación esencial:

> La obligación es el acto de un legislador, por el cual éste declara que las acciones conforme a su ley son necesarias a aquellos para quienes dicha ley ha sido elaborada. Una acción es […] necesaria para un agente racional, cuando es de fijo una de las causas que son necesarias para alcanzar la felicidad, que él, naturalmente, y por ende, necesariamente desea [5.xxvii, p. 233].

Dios legisla diciéndonos que es necesario que actuemos para originar el máximo bien de todo ser racional. Esto es cierto porque, sin importar que procuremos nuestro bien o el de los demás, sólo podemos alcanzar nuestros fines actuando de tal modo que se produzca el bien máximo. La obligación de ley entonces no proviene sino del hecho de que Dios nos dice la verdad sobre lo que necesitamos hacer, habida cuenta de nuestros fines. Podemos conocer la verdad por la experiencia, y puesto que tenemos los fines, la verdad viene a ser para nosotros una proposición práctica. Sin embargo, lo que nos somete a una obligación moral por la que debemos regirnos es el hecho formal de que Dios nos la manifiesta.

Una ley, por definición, debe incluir sanciones, aunque su propósito no sea coaccionarnos. Tras haber definido la ley que se acaba de citar, Cumberland inmediatamente insiste en que la sanción no la obtiene de la obligación de ley (5.xxxv, p. 248). Las sanciones tienen dos funciones (5.xlii, p. 266). La primera es "persuadirnos" de que hagamos lo que Dios manda porque aun cuando no percibiéramos que luchar por el bien común es lo que más conviene a nuestro propio bien, las amenazas de castigo y las propuestas de recompensas sí las podemos entender. Así las sanciones hacen necesario que se haga, como algo que sirve a nuestro propio bien, aquello que es obligatorio ya que Dios nos ha dicho que contribuye al bien común (*cf.* 5.xxii, p. 225). La necesidad, dentro de la obligación moral, es de índole psicológica. La segunda función de las sanciones es mostrarnos que de hecho Dios ha mandado la ley de naturaleza. Lo hacen así porque, desde la perspectiva de Cumberland, las sanciones están presentes durante toda nuestra vida terrenal. No necesitamos esperarlas hasta después de la muerte. Así como la mala salud es el castigo a la glotonería y a la embriaguez, igualmente

la felicidad recompensa que hayamos ejercido benevolentemente nuestras capacidades para hacer felices a los demás (5.xxii, p. 224; xxiii, p. 226). La afirmación de Cumberland de que la evidencia empírica demuestra la verdad de la ley de naturaleza se refiere entonces a las sanciones naturales. El egoísmo es autopunitivo, la benevolencia es autorrecompensante, y estos hechos son formas empíricas por las que la obligación de luchar por el bien común "se publica" o se promulga (5.xxiv, p. 227).[14]

Cumberland señala que en su opinión "el hombre no descubre la obligación natural en el mismo orden en que Dios la erigió y la fundó en la naturaleza". Primeramente respondemos a las sanciones naturales que afectan a nuestro propio bien. Sólo gradualmente llegamos a percibir que estas sanciones naturales nos enseñan la voluntad de Dios acerca del bien supremo de todos los seres racionales. Podemos explicar lo que primero conocemos (la distribución de las sanciones) por lo que se descubre al final pero que es lo primero en el orden de las cosas: la voluntad de Dios por el bien supremo. Nuestro propio desarrollo moral nos lleva de un egoísmo profano y estrecho de miras a un amor razonable por todo lo bueno, dondequiera que éste se halle, y al mismo tiempo nos enseña la índole de la obligación en el cosmos armónico de Dios (5.xlv, pp. 271-273). Para Cumberland la naturaleza nos permite movernos desde lo que deseamos hasta lo que es verdaderamente deseable, siendo entonces la ley de naturaleza el ayo que nos lleva hasta Dios (Gálatas 3.24).[15]

La necesidad psicológica que conlleva la obligación moral refleja el hecho básico de que "estamos determinados por algún tipo de necesidad natural para procurar el bien que hemos vislumbrado, sobre todo el máximo bien, y para evitar males" (5.xxvii, p. 233; *cf.* 5.xi, p. 206). Cumberland no ve aquí ninguna amenaza a la libertad. Y aunque se muestra renuente a embarcarse en una discusión sobre el tema, está dispuesto a decir que la libertad no requiere la facultad de hacer algo mejor o peor, ni la falta de determinación de parte del bien percibido. Es la facultad de actuar lo mejor posible, según su propio criterio (2.iv, p. 102; *cf.* 4.i, p. 180). Actuar libremente haciendo lo que estamos obligados a hacer y procurar el bien máximo: no necesitamos más.

Las opiniones de Cumberland sobre la obligación y la libertad le permiten explicar cómo es que Dios y los seres humanos pueden ser regidos por la misma ley moral. Verdad es que no podemos decir que Dios esté literalmente obligado a mandarnos hacer sólo lo que es naturalmente bueno para nosotros. La obligación surge sólo de una ley, la ley sólo del mandato de un superior, y Dios, por supuesto, no tiene ningún superior. No obstante, Cumberland piensa que puede sortear la dificultad. Toda vez que la voluntad debe procurar el bien percibido a las claras, lo que Dios entiende acerca del bien es "análogo a una ley natural"; y como el entendimiento de Dios es infinito, la necesidad con que la sigue es mucho mayor que cualquiera que pudiese inducirse mediante sanciones. Hay por tanto una "propensión intrínseca a la voluntad divina" que hace imposible que Dios viole el mandato de que hay que procurar el bien supremo (7.vi, pp. 317-318).

Tal necesidad no es más incompatible con la libertad divina que con la nuestra (7.vii, p. 320; *cf.* 5.xix, p. 221). Pero de hecho Dios dispone de una libertad adicional. Hay un

número infinito de formas diferentes en que Dios podría haber edificado el mundo, y no podemos decir que entre todas una deba ser la mejor. Si varios mundos posibles contienen cantidades iguales de bien, y en todos ellos los seres racionales gozan de más bien del que los seres racionales gozan en cualquier otro mundo, Dios puede escoger libremente cuál debe crear. La total libertad no requiere que uno sea capaz de generar más o menos bien. Dios es libre para distribuir el bien como le plazca, mientras que la cantidad total sea una de las máximas cantidades (7.vii, p. 320).

5. RACIONALIDAD EN LA MORALIDAD

Cumberland piensa entonces que no hay necesidad de temer la teoría de Hobbes ya que él ha demostrado que, al igual que nosotros, Dios piensa racionalmente. Dios y nosotros debemos conocer y seguir la misma ley moral. Podemos aplicar con confianza a Dios nuestro entendimiento de la moralidad para concluir que Dios es justo; y porque Dios no podría revelar algo "que se contradiga con las rectas conclusiones de nuestra razón", hemos de creer en las Escrituras (Introducción, vi, p. 15; xxvii, p. 34). El énfasis antivoluntarista que pone Cumberland en la racionalidad de la moralidad lo lleva a varios otros puntos de importancia.

Lo lleva, primero, a abordar una interpretación hedonista del bien. Aunque Cumberland suele formular su ley básica en cuanto a maximizar el bien común, también la expresa en cuanto a maximizar la felicidad, la dicha o el júbilo (Introducción, XX, p. 26; 1.XV, p. 56; 6.X, p. 312). También le interesa maximizar la perfección, tanto de la mente como del cuerpo. Estos puntos se vinculan con la explicación que da Cumberland sobre la ley natural en cuanto a lo que "preserva o ensancha o perfecciona las facultades" de lo que beneficia (3.i, p. 165). Pero esto presenta un problema. Puesto que Dios es racional hemos de esforzarnos por lograr su bien. ¿Pero cómo? La definición parece implicar que no podemos acrecentar el bien de Dios, pues no podemos afectar la perfección de sus facultades. Ello deja abierta la posiblidad de que Dios y nosotros no podamos compartir un fin común y eso, a su vez, abre la puerta al voluntarismo.

Cumberland elude el problema diciendo que esta definición del bien sólo se aplica a entidades vivas y que existe un sentido análogo en el que podemos pensar en el bien en relación con Dios. Cualquier cosa que sea lo que percibamos que nos protege o nos perfecciona pone nuestro ánimo en un estado de tranquilidad o de gozo. Verdad es que no puede darse a Dios por más perfecto; no obstante, "porque la tranquilidad, el gozo o la complacencia pueden ser concebidos separadamente de la imperfección, éstos pueden, con toda seguridad, ser adjudicados a la Divina Majestad" (5.ix, p. 203). De este modo, puede haber, poco más o menos, un estado de ánimo común entre Dios y nosotros, que podemos maximizar en todos los seres racionales.

¿Es placer? Ya hemos visto que las acciones que se sirven plenamente de nuestras facultades nos aportan felicidad, según la opinión de Cumberland, que piensa que no importa si la felicidad consiste en la más vigorosa acción de nuestras facultades o en "un

sentido de la más grande gratitud, al que se unen la tranquilidad y el gozo, que algunos llaman placer" (5.xiii, p. 209). Las acciones de Dios pueden aportarle gozo, y cuando cumplimos con la voluntad de Dios le aportamos gozo y autocomplacencia (Introducción, x, p. 17). Así que para Cumberland el bien que hay que maximizar es una condición subjetiva, que de una manera se ocasiona en nosotros y de otra en Dios, y su valor es independiente de cómo se ocasiona. Pero si Cumberland es un hedonista no es porque piense que el propósito de la moral es llevar una vida placentera. Cumberland no es ningún epicúreo.[16] Sin embargo, para afianzar la racionalidad de la moral debemos hallar algo que tanto Dios como nosotros podamos maximizar.[17]

La importancia de afianzar la racionalidad de la moral lleva a Cumberland a un segundo punto. Si su casi hedonismo apuntala la capacidad que tiene su principio para servir de clara guía en la elección que se presenta al hombre prudente, a la deliberación también contribuye el hecho de que toda ley moral específica se deriva de una sola ley, básica y universal. Los derechos, por ejemplo, no tienen prestigio independiente. Como "miembros subalternos" del Reino de Dios, sólo tenemos derecho a tanto bien personal como nos toque en proporción a nuestra importancia en ese reino, al igual que cada extremidad sólo obtiene el alimento que requiere para ayudar a las funciones del cuerpo al que pertenece (5.xlvii, p. 277). Nuestros derechos, por tanto, están determinados por la ley de beneficencia que rige al todo (1.xxii, p. 64). Hobbes estaba equivocado en este asunto, así como en muchos otros. No es posible saber que algún individuo tiene un derecho, ni siquiera a la supervivencia, a menos que pueda establecerse "que ello contribuirá al bien común". O sea que, en resumen, sólo gozamos de derechos individuales en la medida en que ello sirva para el bien común. Para Cumberland hasta la virtud misma no es buena más que porque lleva a actos que contribuyen al bien común. Y no es, como lo sustentaban los estoicos, algo bueno en sí mismo (5.v, pp. 199-200).

La perfección de la razón práctica, opina Cumberland, requiere que todos los que están regidos por ella compartan un fin común. Cumberland ha demostrado, o así lo cree, cómo esto resulta de su propia opinión y presenta un argumento contra Hobbes para respaldar lo que dice. Según el significado que Hobbes da a la palabra "bueno", gente distinta puede entenderla de diversas maneras. Yo me refiero a lo que deseo y tú te refieres a lo que deseas. Pero entonces el lenguaje es "totalmente equívoco" y por ello mismo socava todo el propósito del habla, "la transmisión del conocimiento". La única forma de evitar esta anarquía lingüística es la de Cumberland: admitir que "el bien" significa lo que es de provecho común para todos (5.xvi, pp. 214-215). La visión de Hobbes haría imposible que razonáramos juntos sobre el bien y sobre el mal.

Si únicamente hay un solo fin y un solo principio, la racionalidad de la moral parece asegurada. Pero Cumberland de hecho encuentra una ley adicional de razón práctica. Dos proposiciones verdaderas no pueden ser contradictorias. Si alguno de nosotros estima que apoderarse de algo que necesitamos para el sustento cotidiano es algo permisible, debemos admitir que un acto semejante perpetrado por cualquier otro individuo en análogas circunstancias también lo sería. "Por tanto, quienquiera que juzgue algo en apego a la verdad, debe juzgar las mismas cosas que él estima son lícitas para sí

mismo como algo lícito para otros en caso parecido" (2.vii, pp. 105-106). Sea lo que sea que un hombre racional piense que debe hacerse para él, también él lo quiere para los demás (5.xxx, p. 237). Es interesante ver que Cumberland no considera que este principio pueda en algún modo representar una amenaza para su idea de que debemos maximizar el bien en cada uno de nuestros actos. Más bien lo ve como una forma de hacer que nos demos cabal cuenta de las ventajas de la dependencia mutua en una sociedad armoniosa. Evitar la incoherencia de juzgar casos similares de forma diferente es una fuente de armonía social. También trae consigo la paz interna, pues sostener juicios contrarios sobre cosas semejantes es "una forma de locura" que "resulta en gran daño para la solidez, la paz y el contento de la mente en sus acciones", mientras que juzgar parejamente aporta tranquilidad (5.xvi, pp. 215-216). Universalizar nuestros juicios es un medio de llegar a la felicidad.[18]

6. IGNORANCIA Y OBEDIENCIA

El utilitarismo de Bentham trata lo recto y lo obligatorio como entidades definibles en cuanto a la productividad del bien. Cumberland trata lo obligatorio y lo bueno como categorías separadas. Lo que hace que un acto sea obligatorio no es la cantidad de bien que origina, sino el hecho de que sea Dios quien lo manda.[19] El utilitarismo de Bentham es un conato por zafarse de la necesidad de cualquier autoridad de ese tipo. Que un clérigo de la Iglesia anglicana quisiera dar cabida a la autoridad de Dios en su sistema moral es bastante obvio. Aun así, cabe preguntarse con exactitud cómo es que puede hacerlo. Pues, al fin y al cabo, Cumberland ha venido exponiendo que, sin la acción de un legislador, a Dios se le exige que procure el bien máximo. Es una obligación voluntaria. ¿Por qué, entonces, para nosotros la obligación depende de un superior y exige obediencia? Dios puede autogobernarse simple y sencillamente porque conoce lo que es el bien supremo: ¿y por qué no nosotros, si nuestro entendimiento es como el de Dios? La respuesta es que carecemos del conocimiento que tiene Dios. Cumberland sugiere, sin entrar en muchos detalles al respecto, que nuestra ignorancia reviste dos aspectos.

Necesitamos la orientación de Dios para decirnos en qué consiste el bien supremo y que nuestro propio bien es inseparable de éste. La maldad del mundo podría engañarnos y llevarnos a pensar que no es la voluntad de Dios que todos los seres racionales sean felices (Introducción, xvii, pp. 22-23). Incluso si no incurrimos en este error, no tenemos conocimiento suficiente para entender los planes de Dios. Necesitamos obedecer las leyes que Dios nos ha dado, no porque él y éstas sean en sí mismos inexplicables, sino porque es limitada nuestra capacidad de entender en qué contribuye cada cual al bien de todos. No puede esperarse de los obreros aislados —dice Cumberland— que entiendan el designio de un arquitecto: necesitan una mente superior que dirija toda la obra. Asimismo, la empresa que consiste en construir una sociedad humana en la que todos sean lo más feliz posible no podría lograrse a no ser que "se estableciera una

subordinación de seres racionales que obedeciesen todos a Dios, en su calidad de agente racional supremo y perfectísimo, observando aquellas leyes naturales comunes a todas las naciones, como ya lo he explayado" (9.v, p. 348). Sólo una moralidad de la obediencia nos da la orientación necesaria para desempeñar nuestro papel en esa aventura compartida que nosotros y Dios hemos emprendido (*cf.* 7.vi, p. 319).

Pero hay algo más que un simple desconocimiento de las cosas. Si lo que naturalmente nos mueve son las razones, ¿por qué el bien supremo de todo ser racional no interesa a muchos de nosotros? ¿Por qué somos tan tozudos y estamos tan empantanados buscando nuestro propio bien, en desmedro de bienes superiores para los demás (y de hecho también para nosotros mismos)? Cumberland no recurre al pecado original, pero su respuesta no lo lleva muy lejos de él. Ignoramos todo de la ley de naturaleza y no llegamos a cumplir con ésta porque —dice Cumberland— somos testarudos e irreflexivos. Nos negamos a volver nuestra atención a la mejor forma de alcanzar nuestros fines. Los apremios y las pasiones turbulentas nos distraen. Si no fuera así, los argumentos racionales que Cumberland nos da nos llevarían efectivamente a todos a realizar acciones moralmente buenas por nuestro interés hacia el mejor fin (5.xxxv, p. 248; xxvii, p. 234; 3.iv, p. 172).

Estos puntos dirigen ciertos problemas a la postura de Cumberland. Admitir que sabemos de la preocupante y descomunal maldad que hay en el mundo sugiere que la evidencia de que Dios quiere la felicidad de todos no es algo uniforme. Nuestra testarudez sugiere que las pasiones y los deseos no están tan dispuestos a alterarse mediante el conocimiento, tal y como lo presupone el proyecto de evolución moral. Siendo que no vemos cómo ha de producirse el bien, no es evidente que el principio de Cumberland nos ofrezca una orientación para actuar que rebase significativamente la de Aristóteles.[20]

No obtenemos respuesta a las preguntas que plantea Cumberland; no obstante, él mismo saca una conclusión, partiendo de nuestro desconocimiento de los asuntos meramente humanos, que muestra un aspecto importante de su propia postura moral. La ignorancia humana justifica que mantengamos intacto el sistema actual de propiedad privada. Depender unos de otros hace que el uso privado de las cosas sea algo útil para que pueda darse el bien común. La recta razón manda, por tanto, que los bienes que Dios nos dio en común sean repartidos y asignados a propietarios específicos y a su posteridad (1.xxii-xxiii, pp. 64-68; 7.i-ii, pp. 313-315). Cumberland no da por sentado que la razón mande cómo debe hacerse la repartición. Pero la justicia consiste en observar los derechos de los poseedores y esos derechos deben ser considerados como inviolables (7.iii-iv, pp. 315-316). Además, debemos aceptarlo, incluso si la división de la propiedad ha sido obra del azar, como cuando ésta ha sido echada a suertes o se ha impuesto su primer ocupante, porque es muy grande la importancia de haber sentado posesión. Es más, Cumberland opina que en cualquier cambio de la distribución actual hay más que perder que ganar. Y una sabia redistribución exige más conocimiento del que cualquier hombre o asamblea puede poseer. Las opiniones serían tan radicalmente diferentes que lo único que se produciría sería el desconcierto. Por ello mismo, "es

injusto querer innovar en cosas relativas a la propiedad, porque sería necesariamente contradictorio con la ley fundamental, que exige ir en busca del bien supremo (7.ix, p. 323). La ignorancia nos pone en una situación en la que todos debemos obedecer a Dios y en la que la mayoría de nosotros también debemos obedecer a los acaudalados y a los poderosos de este mundo.

[1] *Treatise,* Introducción, XXX, p. 36. Las referencias a Cumberland siempre remiten al libro, sección y número de página de la traducción al inglés de Maxwell. No retomo las particularidades tipográficas del texto.

[2] Barbeyrac pensaba que Cumberland había reanudado la filosofía moral para refutar a Hobbes, cuyas terribles opiniones, temía él y con razón, podían obnubilar a aquellos que de por sí ya estaban dispuestos a creer semejantes cosas. Para Barbeyrac el libro de Cumberland era probablemente la mejor respuesta filosófica a Hobbes escrita en lengua inglesa, si bien ya habían pasado 70 años de su publicación (véase el prefacio a su traducción de Cumberland, pp. iii-iv). Cumberland era un crítico minucioso y, entre otras cosas, cotejó la edición en inglés del *Leviatán* con la edición en latín y observó algunas diferencias (véase 3.ii, p. 169; 3.iv, p. 173).

[3] Por ejemplo, Albee, 1901.

[4] Según Stewart, 1854, pp. 76-77, Grocio vino a ser objeto de estudio en Gran Bretaña debido a la influencia de Cumberland.

[5] Merece la pena recordar al lector, tal como lo hace Haakonssen, 1996, que Cumberland precedió a Newton, Malebranche y Locke, y que probablemente no conoció los escritos de Spinoza ni las primeras obras de Pufendorf.

[6] Para otros pasajes de Cumberland sobre el tema más o menos completos, véase la introducción, xxiv, p. 30; 1.v, p. 43; 1.xiii, p. 53; 1.xv, p. 56; 2.iii, p. 97; 5.ix, p. 204; 5.lvii, p. 296; 6.v, p. 308, y 8.xiii, p. 342.

[7] Conocía algunos trabajos de los autores de Cambridge que resucitaron el platonismo (tratados en el capítulo X), y pensaba que el programa de éstos era conforme al suyo, pero no quiso criticarlos, si bien los consideraba ineficaces contra el enemigo común. No toma nota de la teoría de lo innato en lord Herbert de Cherbury, aunque quizá la haya conocido (véase el capítulo IX, sección 2).

[8] Cumberland piensa que hay una analogía perfecta en las matemáticas. Por ejemplo: tal vez se proponga uno o no bisectar un ángulo, pero si se hace hay que seguir las leyes de la geometría para conseguirlo. Las leyes son necesarias, independientemente del propósito que se tenga.

[9] Una proposición práctica pone en relación los medios con los fines que un agente racional propone. Los teoremas geométricos se vuelven proposiciones prácticas para quien quiere construir una figura específica. La ley de naturaleza se vuelve práctica cuando los agentes racionales intentan alcanzar su propia felicidad o el bien común (4.i-iv, pp. 179-184).

Hay otra condición que debe cumplir cualquier proposición susceptible de ser una ley. Cumberland no es ningún luterano. Piensa que no puede obligársenos a hacer aquello que es imposible (5.iii, p. 194; xviii, p. 219). La experiencia nos demuestra a todos que podemos influir en el bienestar de los demás.

[10] Aquí Cumberland ataca lo que Hobbes dice en *De Cive,* I.2n.

[11] Esta tradición es abundantemente explorada por Schneiders, 1971, con quien estoy muy en deuda en este y en otros puntos más.

[12] Charron explica este punto concisamente cuando nos dice que el mandamiento de amor "no sólo sienta el deber de un hombre hacia el prójimo […] sino que lo demuestra y lo rige según la pauta del deber y del amor que se debe a sí mismo: pues tal como lo dicen los hebreos, el hombre debe empezar la caridad consigo mismo" (*Wisdom,* III.v., p. 446).

[13] Su distinción desarrolla un punto implícito en algunos autores anteriores. Calvino, tras apuntar que hay un bienestar o un bien natural que procuramos "por una inclinación de la naturaleza", nos advierte que aquí "bien" se refiere no a la virtud o a la justicia sino a un estado, como cuando las cosas le sientan bien al hombre (*Institutes,* II.II.26, p. 286). Suárez dice que los actos humanos son buenos o malos dependiendo de si son conformes a la recta razón. Y más allá y por encima de este tipo de bondad, "al añadirse una ley divina prohibitiva o preceptiva, el acto tiene una especial bondad o malicia respecto de Dios, y en función de ella" (*De Legibus,* II.VI.17, en *Selections)*. Lo que a Suárez más le interesa es la obligación; no obstante, su exposición se aproxima a la de Cumberland. "[L]a ley natural […] puede imponer una verdadera obligación moral […] añadiéndola a la malicia u honestidad —llamémosla así— natural que ya de suyo tiene la misma materia" de la ley (II.VI.12).

[14] Aquí nos parece que Cumberland —y no será el último en hacerlo— quiere transformar el percal en manta de seda, cuando pasa del interés personal a la benevolencia. Si su ley es verdadera, ser benevolente por completo me aportará a mí el bien supremo al igual que contribuirá al máximo al bien supremo de todo ser racional. Sin embargo, aun si yo quiero mi propio bien supremo y es verdad que ser benevolente por completo me llevará a obtener el bien supremo, de ello no se colige que yo quiera ser benevolente por completo. La explicación que Cumberland ofrece de la necesidad dentro de la obligación parece requerir que se pase por alto la diferencia conceptual entre desear algo por ser mi propio bien supremo y desear algo que me aportaría mi propio bien

supremo. Si la necesidad de obligación radica en la conexión racional entre un medio y un fin deseado, entonces Dios no puede mostrarme la necesidad de actuar por benevolencia a no ser que ya desee el bien común de todos bajo esa descripción. Si es así, y si actuar por benevolencia es la mejor manera para que yo pueda contribuir a mis fines, llegaré a desear ser benevolente por completo.

[15] Los estoicos también profesaron que lo que llega al final en la evolución es lo primero en naturaleza o significado; Grocio reafirma este punto en *DJBP,* I.II.I.2.

[16] Sharp, 1912, sostiene que Cumberland es un hedonista. Esto en cierto sentido es cierto, pero es demasiado simplista. Cumberland prefería ser tildado de perfeccionista; su hedonismo no es sino parte de su lucha contra el voluntarismo.

[17] Si aceptamos su principio, "las cuestiones morales y políticas se convierten en términos en boga entre los filósofos iusnaturalistas, ya sea que estas causas eficaces puedan producir este efecto o no. Y a las preguntas planteadas de tal manera puede darse una respuesta susceptible de ser demostrada" (5.iv, p. 196).

[18] Cumberland nunca toma en cuenta que la aplicación de su ley básica sobre la beneficencia se verá afectada por la restricción proveniente de la exigencia racional que conlleva la universalidad.

[19] Sobre este punto véase Haakonssen, 1996, al igual que Haakonssen, 1990, con quien estoy muy en deuda.

[20] La conciencia para Cumberland no es una fuente independiente de conocimiento moral: no es una sindéresis o un depósito de principios. Es simplemente nuestro propio entendimiento de nuestras propias acciones, acompañadas de gozo o de tristeza (2.xii, p. 112).

VII. LA SÍNTESIS CENTRAL: PUFENDORF

SAMUEL PUFENDORF (1632-1694) publicó su obra magna sobre la jurisprudencia natural en 1672, justo el año en que aparecía el tratado de Cumberland sobre el tema. Al año siguiente sacó un compendio de aquélla destinado a los estudiantes. Tanto el voluminoso *De Jure Naturae et Gentium* como la versión corta, *De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem,* fueron traducidos a muchas lenguas europeas, reimpresos innumerables veces y utilizados como libros de texto en las universidades protestantes de la Europa continental, en Escocia y en las colonias estadunidenses.[1] Pufendorf fue tratado como una figura principal en los libros de historia del derecho natural del siglo XVIII, y todavía en 1798 se le concedía un capítulo entero en el libro, escrito en alemán, de Christian Garve, que daba cuenta de los principales sistemas de la filosofía moral y en el cual Hume ni siquiera es mencionado.[2] Sin embargo, en *Geschichte der Moralphilosophie* (1822), un libro pionero escrito por Carl Friedrich Stäudlin, el primero en tratar de forma moderna y extensa la historia de la ética, Pufendorf sólo tiene derecho a un par de páginas como seguidor de Grocio. Y eso es poco más o menos lo que, desde entonces, los interesados en la filosofía moral han conseguido saber de él por conducto de los historiadores de esta disciplina.[3] Y, sin embargo, la teoría de Pufendorf ejerció una influencia tan duradera y extensa en el pensamiento europeo sobre el iusnaturalismo, que debemos tomarla como el paradigma de la versión moderna de ese tipo de doctrina.[4]

Pufendorf tenía opiniones sobre una extensa gama de temas y los desarrollaba con gran lujo de detalles. Escribió sobre teoría política, historia, teología y acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y sobre el derecho natural. En todos estos temas fue atacado por numerosos críticos, con los que no vaciló en entablar controversias, algunas de ellas virulentas.[5] Dejando a un lado mucho de ello, intento resumir aquellos aspectos de su pensamiento que constituyen lo esencial de lo que ahora se consideraría como su filosofía moral.

1. LAS ENTIDADES MORALES

La problemática de Grocio, como lo dije en el capítulo iv, sección 5, toma como punto central la existencia de una tensión permanente entre nuestras inclinaciones o necesidades sociales y antisociales, trata la ley natural como una serie de prescripciones para la vida en común que pueden hallarse empíricamente pese a dicha tensión, y se niega a hacer uso de una concepción sustantiva del bien supremo para la deducción de leyes específicas. En este sentido, Pufendorf es sin lugar a dudas un seguidor de Grocio. Él asimismo acepta y elabora muchos otros elementos de la postura de Grocio; pero considera que su punto de partida se aparta notablemente de este autor.

Su teoría sobre el estatuto ontológico de la moralidad, presentada en el capítulo inicial

de *Sobre la ley de la naturaleza (DJN)*, explaya claramente su opinión sobre el desacuerdo con Grocio. Lo esencial está en la distinción que Pufendorf hace entre entidades físicas y morales.[6] Las entidades físicas son aquellas cuyo poder o fuerza causal las pone en movimiento sin que sean dirigidas (o en poquísimo grado) por la percepción o la reflexión. Los humanos en ese sentido no somos entidades totalmente físicas, ya que estamos abiertos a la orientación que nos llega mediante la inteligencia y la voluntad. Pufendorf deja a otros hablar de lo que puede hacerse con nuestras habilidades puramente cognitivas. Su consigna particular es observar

> cómo, principalmente para dirigir los actos de la voluntad, se ha otorgado un tipo específico de atributo a las cosas y a sus movimientos naturales, de lo que ha surgido una cierta propiedad en las acciones del hombre […] Ahora bien, estos atributos se llaman entidades morales porque por ellas la moral y las acciones de los hombres se juzgan y se moderan (I.i.2, pp. 4-5).

Al mundo simplemente considerado como algo que contiene cuerpos en movimiento que interactúan causalmente puede llamársele "físico" y de las cosas que hay en él se dice apropiadamente que fue Dios quien las "creó". Tratándose de las entidades morales, es mejor decir que surgen de la "imposición". Dependen de las entidades físicas en la medida en que presuponen la existencia de tal tipo de cosas. Pero Pufendorf declara enfáticamente que "no surgen de la naturaleza intrínseca de las propiedades físicas de las cosas, sino que están sobreañadidas, según la voluntad de entidades inteligentes, a cosas ya existentes y físicamente completas". A diferencia de los seres físicos, las entidades morales no tienen poderes causales: "La fuerza activa que en ellas radica no consiste en su habilidad para producir directamente cualquier movimiento físico o cambio en alguna cosa, sino únicamente en que aparezca claro a los hombres por qué derrotero debieran guiar su libertad de acción" (I.i.3-4, pp. 5-6).

Dios impone ciertas entidades morales a todos los seres humanos, a las que puede llamárseles "naturales". En ese sentido, las entidades morales que imponemos no son naturales, pero por otra parte las dos son del mismo tipo (I.i.7, p. 7). Ambas sirven para aportar el orden a la vida humana (I.i.5, p. 6). Los deberes y derechos naturales que son centrales a la moralidad y a la ley tienen obviamente esta función (I.i.19-20, pp. 18-19). Cuando organizamos nuestros asuntos otorgando a los individuos y a los grupos papeles sociales bien definidos, como marido, alcalde y ayuntamiento, estamos imponiendo entidades morales a su ser físico (I.i.12, p. 11). Los precios que asignamos a las cosas son entidades morales. Y así ocurre con la estima que otorgamos a la gente y todas las variadas distinciones de tipo cultural que constituyen los cargos, los honores y los títulos que rigen el derecho a la estima (I.i.12-13, pp. 11-13; I.i.17-18, pp. 17-18).[7] En cuanto seres físicos y biológicos, somos independientes de las entidades morales; no obstante, aquellas entidades constituyen todos los demás aspectos del mundo humano.[8]

La teoría de las entidades morales no es elaborada con muchos pormenores en *Sobre la ley de la naturaleza* y es omitida por completo en *Del deber del hombre y del ciudadano*. Con todo, Pufendorf la usa para deslindar tajantemente su postura sobre el estatus de la moralidad de la postura de Grocio. Éste opina que existe una "cualidad de

vileza o de necesidad morales" intrínseca a ciertos actos que guían la legislación de Dios. Pufendorf recalca firmemente que es error decir "que hay cosas que son nobles o viles por sí mismas, sin que haya imposición alguna, y que éstas son el objeto de la ley perpetua y natural, mientras que aquellas cuya buena fama o vileza dependen de la voluntad de un legislador caen en la categoría de las leyes positivas" (I.ii.6, p. 27).[9]

Pufendorf nos da varias razones para precisar su postura. Una de ellas reposa en la idea de que la nobleza o la bajeza de una acción surge de la conformidad de la acción con la ley, y de que puesto que "la ley es el mandato de un superior", no puede haber nobleza o bajeza previa a la ley.[10] Otra es que la sola razón del hombre no puede dar cuenta de la diferencia entre los movimientos corpóreos que son pecaminosos y los que no lo son. Pudiera ser que la sola razón nos permitiera hacer las cosas con mayor habilidad o eficacia que los animales, haciéndonos distinguir entre lo que se hace con toda prontitud y lo que no. Pero sin una ley, la razón nunca nos permitiría "descubrir moralidad alguna en los actos de un hombre".

Estos argumentos un tanto especiosos no nos revelan el verdadero centro de interés de Pufendorf: la cuestión del voluntarismo. Establecer "una norma eterna para la moralidad de las acciones humanas que esté más allá de la imposición de Dios" sería admitir algún principio externo que fuera coeterno a Dios, "el cual Él mismo tendría que seguir al asignar forma a las cosas". A Pufendorf esto le parece inaceptable. Porque cualquier principio de este tipo limitaría la libertad de acción que tuvo Dios al crear al hombre. Y es que, según Pufendorf, todos admiten que Dios creó libremente al hombre y los atributos que lo acompañan. Así es que Dios debe de haber tenido capacidad para conferir al hombre cualquier naturaleza que él deseara. Es por ello que no puede haber en las cosas propiedades morales eternas e independientes (I.ii.6, pp. 27-28; *cf.* II.i.3, p. 146). La moralidad penetra inicialmente en el universo por los actos de la voluntad de Dios y no por otra cosa.

Al exponer su teoría de las entidades morales, Pufendorf no emplea la terminología técnica del voluntarismo, en la que se hace una distinción entre el poder absoluto de Dios y su poder de mandar. No por ello deja de guardar presente esta distinción cuando examina la objeción, que a menudo se ha hecho a las teorías sobre la moralidad que implican mandato divino, de que Dios pudiera emitir otros mandatos que no fueran los que emitió, y entonces (algo impensable) que actos como la violación y el asesinato tendrían que considerarse obligatorios. Pufendorf refuta esto diciendo que parece "algo vano y pueril querer indagar lo que Dios *pudiera* haber hecho" cuando queda clarísimo lo que sí hizo. Además, la cuestión es absurda. Dios no contradice su propia voluntad. Y no tenía por qué haber creado al hombre ni por qué haberle dado la naturaleza que tiene. No obstante, una vez que hubo decidido hacer del hombre un animal racional y social, entonces "era imposible que la ley natural no concordara con su constitución, y no por una necesidad absoluta sino por una necesidad hipotética. Porque si al hombre se le hubiera obligado a deberes opuestos, el resultado habría sido no un animal social sino una especie de criatura salvaje y bestial". Resumiendo, si el hombre ha de tener una naturaleza social (lo cual no era necesario), entonces las leyes de naturaleza actuales

deben ser resistentes; Dios ha creado al hombre con esa naturaleza y mientras Dios no mude la naturaleza humana, las mismas leyes seguirán vigentes; y no hay razón que nos haga pensar que Dios mudará la naturaleza humana (II.iii.4, pp. 184-185).[11]

Pufendorf apunta que algunos actos son designados con palabras que implican maldad; "adulterio", por ejemplo. Sin embargo, esto no demuestra que la moralidad esté enraizada en la realidad física y que sea independiente de la ley. Las palabras de ese tipo no remiten únicamente a cierto movimiento físico, sino que también indican que tales movimientos son contrarios a una ley. No habiendo ley, ningún acto podría darse por adulterino (I.ii.6, pp. 29-30). Tanto para Pufendorf como para Hobbes es importante que no nos dejemos engañar por el lenguaje y que éste nos lleve a dar a la moralidad un estatus que no posee.

2. EL BIEN MORAL Y EL BIEN NATURAL

Para un entendimiento más cabal de las entidades morales, debemos atender a la relación entre éstas y el bien. De principio a fin, Pufendorf actúa estableciendo una tajante diferencia entre "el bien moral" y "el bien natural". Hobbes hace la distinción pero sin atribuirle mucha importancia.[12] Para Cumberland este punto tiene una significación considerable, como lo apunté en el capítulo vi, secciones 2 y 4. Si bien la forma en que Pufendorf deduce esta distinción suena a Cumberland, la asunción en que reposa es bastante diferente.

Tal asunción surge en el comentario con que Pufendorf presenta su exposición sobre el bien natural: "Ahora bien, algunos filósofos consideran el bien de manera absoluta, de tal modo que cada entidad existente pueda considerarse buena; mas no nos fijamos en lo que eso quiere decir" (I.iv.4, p. 55). Con esta observación aparentemente casual Pufendorf rompe con la tradición que durante mucho tiempo igualó al bien con el ser.[13] Grocio por lo menos había sido favorable a la tradición, y a Cumberland le parece obvio que "Dios tiene tanto alcance como el Ser" (5.xiii, p. 210). La definición que da Hobbes en cuanto al deseo indica que él rechaza la ecuación, pero no cree que el punto metafísico amerite que se le tome en cuenta. Pero Pufendorf lo desarrolla de formas que lo apartan de Hobbes y de Cumberland.

Pufendorf se concentra en lo que es bueno o malo en relación con las personas. Entendido así, dice: "La naturaleza del bien parece estribar en una aptitud por la que una cosa está hecha para ayudar, preservar o completar a otra". Tales aptitudes forman parte de la naturaleza de las cosas y no dependen de lo que la gente quiera o piense de ellas. Siguiendo a Cumberland, pero en contra de Hobbes, Pufendorf toma las relaciones que hacen que una cosa sea buena para otra como algo puramente objetivo. Hace lo imposible por señalar que aunque el bien suscite el deseo cada vez que lo percibamos, puede que lo percibamos mal o que lo pasemos por alto, y en tal caso el deseo erradamente nos empujaría a ir en busca de un bien "imaginario" (I.iv.4, p. 56). El bien

moral es bastante diferente del bien natural. El bien moral se corresponde con las acciones en la medida en que concuerda con la ley. Para que haya bien moral por completo, un acto debe estar conforme materialmente con la ley o con la norma moral, y debe hacerse porque así es como concuerda dicho acto (I.vii.3-4, pp. 114-116).[14]

En su definición de la ley Pufendorf lo mismo rompe tan radicalmente con la tradición como desecha la ecuación del bien y del ser, y en ambos casos como por casualidad. La "ley" se define simplemente como "un decreto por el cual un superior obliga a un sujeto a adaptar sus acciones al mandato de aquél" (I.vi.4, p. 89).[15] Suárez y Cumberland, que seguían a santo Tomás, sustentaban que la ley necesariamente se ordena para el bien común, e incluso Hobbes definió la ley en cuanto a lo que a su parecer es el bien supremo: la vida.[16] A lo que parece, Grocio no estaba de acuerdo. Porque según él la ley tiene el respaldo de la conveniencia, pero no por ello la conveniencia forma parte de su definición (*DJBP,* Prólogo, 16). La definición de Pufendorf, que corta con toda conexión con el bien, le permite sustentar que un acto moralmente correcto o bueno pudiera no ocasionar ningún bien natural. Este punto está vinculado con la opinión más general de que las entidades morales son en principio independientes de las propiedades naturales de las cosas físicas.[17]

La independencia entre el bien moral y el bien natural tiene implicaciones prácticas. Si bien ciertas entidades morales, como el papel de marido, sólo pueden ser impuestas a entidades físicas con cualidades físicas bien específicas, las habilidades que le permiten a uno generar el bien natural no se cuentan entre ellas. Ni la fuerza física ni la belleza ni el ingenio dan derecho a nada. Tampoco los factores que se refieren a nuestra estirpe biológica. La lógica de las entidades morales supone que la naturaleza no puede moralmente pedirnos que aceptemos gobernantes hereditarios; y el solo poder no da derecho a que nadie, ni siquiera Dios, detente la autoridad.

Pufendorf no deprecia el bien natural. Lo que él dice es que, como tal, éste no determina las entidades morales. El bien natural se hace moralmente significante cuando es impuesto por la ley y se origina voluntariamente por la ley misma. No obstante, muchas cosas que prestan auxilio naturalmente a los seres humanos y que por ello son buenas de modo natural no tienen por qué ser moralmente buenas, pues no es necesario que provengan de una acción voluntaria; y hay acciones que son útiles, como las que realizan los animales, que no tienen cualidad moral. Como se verá, Pufendorf sostiene que las leyes de la naturaleza siempre tienen alguna relación con aquello que ayuda o perjudica a los seres humanos; pero no todo lo que es naturalmente bueno es objeto de la ley natural (I.i.6, pp. 28-29).

Además, hay otra importante conexión entre el bien moral y el bien natural. "La dignidad de la naturaleza del hombre —dice Pufendorf— no permite que nuestro bien esté circunscrito a bienes corpóreos. El propósito del alma es hacer algo más que mantener el cuerpo vivo." Eso cualquier "disposición mucho menos elaborada" podría hacerlo (ii.i.5, p. 148). "Y seguramente no fue por nada —prosigue Pufendorf— que Dios dio al hombre una mente con la que pudiera reconocer un orden decoroso, y el poder de armonizar sus acciones con éste, pero fue de calculada certeza que el hombre

se sirviera de las facultades que Dios dio, para mayor gloria de Dios y su propia felicidad ubérrima" (II.i.5, p. 149).

Aquí Pufendorf está diciendo que el bien que Dios se propuso que alcanzáramos con nuestra naturaleza especial no se limita al bien natural. Tiene que incluir un bien señalado por el aspecto superior de nuestra naturaleza: la razón y la voluntad. Estas facultades señaladamente humanas son las que hacen que seamos capaces de conocer y de obedecer las leyes, demostrando que el propósito de Dios era que viviéramos conforme a ellas (II.i.1-5, pp. 145-149). De ello se colige que incluso desde el punto de vista de Dios las leyes de la naturaleza no son meros instrumentos para lograr un bien humano que pueda especificarse sin referirse a ellas. Como Lutero, Pufendorf sostiene que la ley nos muestra lo que debemos hacer para ser gratos a Dios. Pero a diferencia de Lutero, Pufendorf no agrega que no podemos lograrlo. El bien moral que consiste en la obediencia al creador es tanto una parte de la finalidad por la que ahora estamos luchando como lo es el bien natural de la felicidad.

3. EL CONOCIMIENTO DE LA LEY NATURAL

Pufendorf opina que nuestro entendimiento natural es defectuoso debido al pecado original, pero que no está tan corrompido que nos imposibilite conocer las leyes de la naturaleza. En cambio, la parte de nuestro entendimiento cuya especial función es sopesar las razones para obrar mal o bien y dictaminar sobre lo que debe hacerse posee una "rectitud natural que no nos permite equivocarnos en las cuestiones morales", de la misma manera que la parte de nuestro entendimiento cuya función es conocer el mundo físico permanece naturalmente sólida (I.iii.1-2, pp. 38-39). No hay persona madura con las capacidades del común de la gente que sea "tan corta de entendimiento que no pueda comprender los preceptos más generales del derecho natural" (I.iii.3, p. 40). Como los iusnaturalistas que lo precedieron, Pufendorf opina que el común de la gente no es capaz de deducir por sí misma los pormenores de las leyes naturales. Tienen que aprenderlas de alguien más y recibirlas por autoridad (II.iii.13, p. 204). No obstante, hay quienes descubren la ley por ellos mismos. Si concedemos que es la revelación la que nos instruye en la ley, "todavía puede investigarse y probarse con seguridad, incluso sin ayuda de ese tipo, mediante el poder de la razón" (II.iii.13, p. 201; *cf.* II.iii.20, p. 220). Uno de los propósitos centrales de la *Ley de la naturaleza* es explicar cómo podemos obtener este conocimiento natural.

En guisa de preámbulo, Pufendorf defiende la posibilidad de alcanzar la certeza en nuestro conocimiento de la ley natural. Hay quienes han negado esta posibilidad por haber incurrido en un simple error. Y acertadamente opinan que para tener la certeza de algo debe deducirse una conclusión partiendo de unos principios, y que luego entonces la conclusión es necesaria. No obstante, de ello no se colige, como erróneamente piensan, que el tema de la conclusión es en sí mismo una entidad necesariamente existente. Tenemos cierto conocimiento de las cosas contingentes: un punto que es necesario a

Pufendorf para poder afirmar que somos capaces de tener conocimiento acerca de las entidades morales (I.ii.2, p. 23).

Otros objetan que, al carecer de precisión matemática, la orientación moral no puede suponer conocimiento. Pufendorf está de acuerdo en cuanto a la imprecisión. Las entidades morales no pueden medirse como las entidades físicas; pero la razón es que el fin a que sirven aquéllas no requiere exactitud cuantitativa. "Para los propósitos de la vida de un hombre, bastaba que —dice Pufendorf— las personas, las cosas y las acciones fueran estimadas y comparadas aproximativamente" (I.ii.10, p. 35). El conocimiento práctico, el conocimiento de las entidades morales, nada nos dice acerca del mundo físico, aunque por supuesto no es ése su propósito. Y se ajusta a otras pautas por tener su propia función.

Hay escépticos, como Carnéades, que han dicho que la moralidad no es más que un asunto de utilidad personal, sumamente variable de una sociedad o de una persona a otra, y que no podemos obtener principios fijos y seguros que dirijan nuestro esfuerzo para alcanzarla (II.iii.10, pp. 194-199). Pufendorf está de acuerdo en que el interés personal tiene ese defecto; pero sus principios no sufren tales incertidumbres, pues son totalmente seguros y las conclusiones que de ellos se deducen no originan dudas (I.ii.4, pp. 24-25). Probarlo es el propósito de todo el libro.

Pufendorf objeta firmemente varias opiniones sobre la forma de alcanzar el conocimiento. Niega que, por ejemplo, las normas morales estén tan claramente impresas en la mente cuando nacemos que sólo tengamos que mirar dentro de nosotros para conocerlas. Esto le parece objetable, primeramente por motivos epistemológicos. Pufendorf es un empirista y por tanto opina que debemos ser capaces de aprender las leyes de la naturaleza a partir de la evidencia que ofrece la experiencia.[18] La forma en que explica el texto de san Pablo en Romanos 2.14-15, de que los gentiles tienen la ley escrita en el corazón pone de relieve su empirismo. La frase de san Pablo —comenta Pufendorf — "es lenguaje figurado", que sólo significa que el conocimiento de las leyes de la naturaleza está claramente enraizado en nosotros, ya sea por nuestra propia observación o por costumbre y entrenamiento (II.iii.13, p. 202).[19] Aunque Pufendorf sienta condiciones para el conocimiento que suenan cartesianas (el carácter deducible de todo lo conocido a partir de proposiciones que no admiten duda, en I.ii.2-3, pp. 22-23), él insiste en que "los dictados de la razón cabal son principios verdaderos afines a la naturaleza de las cosas observadas y examinadas adecuadamente" (II.iii.13, p. 203). Tal como lo muestra su práctica, esto significa que lo que él llama los axiomas o los principios básicos de la ley natural han de recolectarse de la experiencia. En estos puntos Pufendorf está al unísono con Grocio, Hobbes y Cumberland.

A la segunda objeción que da Pufendorf a un método que dependa de los principios innatos puede llamársele moral o, en sentido más lato, práctica. Aparece cuando habla de la conciencia. Para él la conciencia es simplemente la habilidad que tienen los hombres para juzgar las acciones en función de las leyes. Por lo tanto —dice Pufendorf—, "si uno desea atribuir al juicio o a la conciencia prácticos algún poder particular para dirigir acciones, sin que éste emane o surja de alguna ley, atribuirá el poder de las leyes a alguna

idea fantasiosa sobre los hombres, y ha de producir un desbarajuste extremo en los asuntos humanos" (I.iii.4, p. 41). Grocio, Hobbes y Cumberland habrían sido favorables a esta manera de definir la conciencia. Todos ellos esperaban, junto con Pufendorf, que insistir sobre una evidencia observable que apoyara puntos morales brindaría la manera de sofocar algunos de los violentos arrebatos de la insociabilidad humana.

Pese a que Pufendorf concuerda con Hobbes y Cumberland sobre el empirismo, no concuerda con ninguno de los dos cuando es llamado a explicar cómo hacer para obtener el conocimiento moral. No adopta el método de Hobbes de procurarse el tenor de las leyes de la naturaleza teniendo en cuenta que éstas asegurarán nuestra finalidad privada. Pufendorf no cree que los hombres estén motivados únicamente por el interés personal, que es lo que él supone ser la opinión de Hobbes.[20] Pero no deja de insistir en que debemos admitir que el interés personal pase primero en cualquier apreciación de la naturaleza humana. No es la única norma que debemos tomar en cuenta; es sólo un dato importante sobre nosotros y que debe considerarse al alcanzar la ley natural (II.iii.14, p. 207).

Pufendorf también rechaza la idea de que podemos llegar a tener conocimiento de las leyes de naturaleza encontrando aquello que es útil al objetivo final de Dios. Su rechazo a esta tesis surge primeramente de su voluntarismo. Pufendorf se pregunta "si puede decirse con algún sentido de utilidad que *Dios sentó entre él y el hombre* un *objetivo* común, o que el orden instituido para el hombre, o sea la observancia de la ley de naturaleza, produce un objetivo de creación, tal como lo dispuso Dios".[21] E incluso admitiendo esa posibilidad —añade Pufendorf—, sería "imposible entender clara y distintamente cuál es la relación integral que cada uno de los preceptos de la ley de naturaleza mantiene con los propósitos de Dios para todo el universo". No podríamos hacer todos los cálculos necesarios para descubrir los pormenores de las leyes de naturaleza (II.iii.12, p. 201). Aquí Pufendorf está atacando a un teórico no británico, y no a Cumberland; pero su respuesta supone a las claras un rechazo del método en que éste obtiene orientación moral, que reposa en la creencia de que Dios y nosotros compartimos un objetivo común.

El rechazo que Pufendorf hace de las formas de obtener leyes considerando sus consecuencias no descansa en absoluto en la idea de que el bien o el mal naturales sean irrelevantes para la moralidad. Todo lo contrario: Pufendorf está convencido de que "mediante la sabiduría del Creador, la ley natural se ha adaptado tanto a la naturaleza del hombre, que la observancia de aquélla va siempre conectada al provecho y beneficio de los hombres" (II.iii.18, p. 213). Entonces la cuestión es cómo nuestro conocimiento del bien natural que hay en las consecuencias interviene en lo que descubrimos sobre la rectitud o la iniquidad morales. La respuesta de Pufendorf hace que algunas ideas que ya habían sido examinadas en versiones tradicionales vengan a ocupar una posición central en la teoría del iusnaturalismo moderno.[22]

Como otras concepciones antiguas, el método de Pufendorf tiene un apuntalamiento religioso. Uno de sus objetivos confesados es demostrar que la moralidad o la ley natural tiene una base firme que no depende de ideas religiosas polémicas (Prefacio, p. ix).

Según él cree, este objetivo no hace que tenga que desligar por completo la religión de la teoría del iusnaturalismo. Hay convicciones religiosas que todos los hombres razonables comparten y a las que puede recurrirse. Por ello mismo presupone dos cosas: que "los hombres discretos han establecido desde mucho tiempo ha […] que Dios es el hacedor y el soberano de este universo", y que tal creencia es posesión común de la humanidad (II.iii.20, p. 217; *cf.* III.iv.4, p. 383). La única religión que debe excluirse de la teoría de la ley natural es la religión revelada. Para aquélla la religión natural es algo vital.[23]

Si puede suponerse que por lo menos en lo tocante a los rasgos principales de las cosas según su género fueron creadas para un buen propósito, entonces puede uno servirse de esos rasgos para indicar cómo quiso Dios que las cosas de ese género se comportaran o funcionaran. Necesitaremos la observación empírica para establecer los principales rasgos particulares o sobresalientes de las cosas según su género. Pero en el caso de los seres humanos tales rasgos son tan conocidos y tan obvios que no requieren pesquisas complejas o dificultosas para establecer lo que son. Las aseveraciones que sobre ellas se hagan serán tan límpidas y evidentes que no darán pie a duda alguna. Y entonces ya podremos debatir, partiendo de estas premisas basadas en datos indudables, y llegar a conclusiones sobre cómo quiso Dios que fueran nuestros actos. Y deberíamos tomar las intenciones de Dios, señaladas por su creación, como leyes que son para nosotros. En esto, por lo menos, Pufendorf está de acuerdo con Cumberland.

Puesto que las características particulares de los seres humanos son clara señal de las intenciones de Dios para con nosotros, la mejor manera de aprender las leyes de naturaleza es considerando "la naturaleza, la condición y los deseos" del hombre, atendiendo a sus circunstancias y sobre todo a "aquellas cosas que obren en su provecho o en su desmedro". Al margen de que consideremos que el propósito de la ley es ayudar a los hombres a alcanzar la felicidad o coartar sus malas inclinaciones, la mejor forma de aprender la ley es "observando en qué momento el hombre necesita ayuda y en qué momento coerción" (II.iii.14, p. 205).

Puede verse cómo opera este método siguiendo las deducciones cuyo origen es la primera ley de naturaleza. La experiencia nos muestra que a los seres humanos se les puede ayudar o perjudicar, de tal modo que las cosas, para ellos, pueden ser buenas o malas. Sabemos que los seres humanos son racionales y libres, lo cual indica que están hechos para vivir con apego a las leyes (II.i.1-5, pp. 145-149). Pero para lograr que una ley sea perentoria debemos ir más allá de estas obviedades. La primera característica que sobresale en el ser humano es su egolatría. Si bien nuestro interés por nuestro propio provecho no es absoluto ni sin excepción (queremos a nuestros hijos y a nuestros amigos), ello no deja de ser lo primero que ocupa la mente de cada persona. Lo primero que hacemos es protegernos, obtener lo que queremos y huir de cualquier cosa que amenace nuestra vida. Y además somos, "en todo momento, aviesos, malhumorados y fácilmente irritables". Por consiguiente, una característica muy llamativa de nuestro carácter es que no nos es fácil vivir unos con otros. Pero, como otra prominente característica nuestra lo evidencia, estamos obligados a hacerlo. Somos mucho más débiles que otros animales. Y sin ayuda ni siquiera podemos poner a resguardo nuestros

propios bienes y mucho menos los de aquellos que están a nuestro cargo (II.iii.14, pp. 205-207). Más que cualquier otro animal, estamos hechos para necesitar ayuda y ser capaces de darla.

Ahora considérense estas características juntas y pregúntese cuál es la mejor manera de que éstas obren para el provecho de los seres humanos, que es la mejor manera en que Dios debe de haber querido que obrasen. La respuesta es que pueden obrar para nuestro provecho cuando vivimos en sociedad, en grupos que sean mutuamente beneficiosos. Y de ello Pufendorf infiere la ley primordial de naturaleza: "Cada hombre, mientras esté en su poder, debiera cultivar y observar hacia los demás una actitud social, que sea pacífica y grata en todo momento a la naturaleza y al objetivo de la raza humana" (II.iii.15, pp. 207-208).

A la manera de Grocio, la ley básica de naturaleza responde a nuestra impropiedad natural para la vida sociable que nos es naturalmente necesaria. El trato que se da a todas las leyes restantes es para mostrarnos medios para poder arreglárnoslas con las múltiples facetas que presenta nuestro espíritu de contradicción. Si nos vemos constreñidos a cumplir con un objetivo, nos vemos constreñidos a obtener los medios para ello. Así que "todas las cosas que necesariamente tienden a esa actitud sociable, se entiende que es por mandato de la ley natural" (II.iii.15, p. 208). Indagar cuáles son las cosas que conducen a una actitud sociable requiere una investigación empírica. Puede efectuarse sucesivamente en cada sector de vida, mirando simplemente los hechos ordinarios. Por ejemplo, es de gran ayuda a la sociabilidad si nos tratamos unos a otros como iguales, a menos que hayamos convenido que algunos sean considerados superiores (III.ii, pp. 330 y ss.) Para una actitud sociable obviamente también se requiere que tengamos por costumbre abstenernos de perjudicar a los demás. Pero eso no basta. La actitud social se ve reforzada si también nos otorgamos unos a otros beneficios positivos, y por tanto es ley de naturaleza que así sea (III.iii.1, p. 346). Esto a su vez requiere que cultivemos nuestros talentos para que así estemos generalmente preparados para otorgar beneficios; proporcionar a otros cosas que podemos dar sin costo alguno para nosotros, como agua de nuestro propio manantial o el paso por nuestra propiedad, y también ser hospitalarios (III.iii.2-9, pp. 347-363).

La paciente elaboración de leyes detalladas y específicas que abarcan los contratos, el matrimonio, las transaciones comerciales y las relaciones internacionales demuestra que el método de Pufendorf no nos exige que calculemos las cantidades de bien y de mal que serían generadas por las diferentes leyes posibles. No supone equilibrar utilidades o maximizar los buenos resultados. Seguir las leyes de naturaleza va en nuestro provecho —dice Pufendorf—, pues Dios vela por ello; pero cuando se atribuye una razón de ser a una ley o al fomento de las actitudes sociables, "no se refiere uno a las ventajas que con ello pudieran ganarse, sino a la naturaleza común a todos los hombres" (II.iii.18, pp. 213-214).

La opinión de Pufendorf sobre lo que es característico del bien humano es en sí misma una aplicación del tipo de argumento teleológico del que deduce las leyes de naturaleza. La diferencia más llamativa entre nosotros y otros seres creados es que

nosotros somos capaces de conocer y obedecer las leyes. Aunque al fin y al cabo es claro que eso es algo que Dios exige de nosotros. Cuando obedecemos la ley fundamental incrementando nuestra sociabilidad, estamos desarrollando cierto carácter que nos conviene para la vida en común y por ello es útil para satisfacer las necesidades humanas. Y al desarrollar ese carácter estamos realizando ese bien complejo que Dios, según nos dijo, dispuso que fuera la finalidad para todos nosotros. Es mediante ese carácter como podemos satisfacer a Dios.

4. DERECHO PERFECTO Y DERECHO IMPERFECTO

Lo que resulta más inmediatamente obvio sobre la forma en que Pufendorf presenta las leyes de naturaleza es su énfasis en los requisitos que conlleva realizar deberes específicos. Prácticamente cientos de páginas de la *Ley de la naturaleza* tienen por cometido explicar pormenorizadamente y con lujo de detalles las normas que rigen a mil y un aspectos de la vida social. Aunque a Pufendorf le interesa el carácter y la vida interior, ese interés ni con mucho es tan obvio.[24] Pufendorf explícitamente conecta su hincapié en la acción externa con la idea de que la ley natural se limita a lo que puede conocerse por medio de la razón. Nada podemos saber sobre la inmortalidad o sobre lo que tenemos que esperar o temer, a menos que fuera por revelación; la teología moral más que la jurisprudencia natural es por ende la disciplina que trata apropiadamente este tema, y junto con él las condiciones internas que nos hacen merecedores de la salvación.

Suárez había afirmado que el teólogo moral es quien tiene la autoridad apropiada para elaborar las leyes de naturaleza debido a que éstas, por muy incompletas que sean, establecen algunas de las condiciones para la salvación. En el prefacio de su libro, *El deber del hombre,* Pufendorf asevera que la ley natural es una disciplina enteramente secular, en la que no hay cabida para el teólogo moral (*De Officio,* Prefacio, i, p. 7). Por ello sustenta que "los decretos de la ley natural son hechos únicamente para el tribunal de los hombres", y concluye que "como la jurisdicción humana sólo se interesa por las acciones externas del hombre y no penetra en los recovecos de su corazón, que no ostenta efectos ni ofrece señales, y por lo tanto no la toma en cuenta en absoluto, la ley natural también se interesa, en gran parte, en plasmar las acciones externas de los hombres" (Prefacio, vii, p. 9). La circunstancia limitante a las acciones externas implícita en la expresión "en gran parte" es de importancia considerable, según lo clarifica Pufendorf. El salvador —dice— redujo la ley a dos mandamientos: amar a Dios y amar al prójimo. Y son éstos los puntos que abarca la ley natural en su totalidad, según la versión de Pufendorf, "ya que la sociabilidad, que hemos establecido como el fundamento de la ley natural, puede fácilmente resumirse como amor al prójimo" (Prefacio, viii, p. 12). Pese a la impresión inicial, debemos leer a Pufendorf como alguien que nos ofrece una ética tanto del amor como de la ley, o mejor dicho, que intenta pormenorizar adecuadamente las relaciones entre la ley y el amor dentro de la moralidad.

Esta relación es tratada principalmente mediante la distinción que Pufendorf hace en

la *Ley de la naturaleza* entre deberes perfectos e imperfectos. La forma en que maneja esta distinción es una reelaboración de la que hacía Grocio entre derechos perfectos y derechos imperfectos. (Véase el capítulo iv, sección 8, y la nota 39.) Pufendorf tiene un temple más teórico que Grocio y va más allá que su maestro tomando la vía de la clarificación explícita. Por eso no sólo acepta la distinción que Grocio hace entre derechos y deberes perfectos e imperfectos, sino que incluso la recompone. Los derechos suelen ser poderes morales obtenidos por efectos de la ley (de naturaleza y promulgada), y así como hay dos tipos de poder moral, igualmente hay dos tipos de derecho. Tratándose del derecho perfecto, por definición estoy autorizado a emplear la fuerza para proteger mi ejercicio del poder. Dentro de una sociedad política, esto significa que puedo querellarme en los tribunales; y entre las naciones, esto permite justificar acciones bélicas. Por definición, los derechos imperfectos no permiten que su titular exija su cumplimiento con el uso de la fuerza, aunque se admite que es inhumano impedir injustamente su desempeño (*DJN,* I.i.19-20, pp. 18-20).

La esfera de los deberes imperfectos es "la justicia universal", que abarca todas nuestras obligaciones fuera del ámbito de la estricta justicia.[25] Pufendorf proporciona ejemplos: prestar ayuda "dando consejos, bienes o auxilio personal" o realizando un servicio de "piedad, respeto, gratitud o generosidad" cuando de un modo u otro se está agradecido con la persona a quien se prestó auxilio. El propósito de estos deberes imperfectos es únicamente brindar al poseedor del derecho imperfecto algún bien. Esto debe hacerse "sin mirar si el servicio proporcionado es igual o menor a aquel que motivó la obligación" (I.vii.7-9, pp. 118-121). En cambio, los derechos y deberes perfectos exigen una conducta que sea especificable con precisión. Tenemos el derecho perfecto a nuestra vida y por tanto es deber de todos no matar a nadie. También en lo tocante a nuestro cuerpo tenemos derechos, de tal modo que nadie pueda servirse de él sin nuestro consentimiento. Podemos hacer uso de la fuerza para proteger estos derechos. También los contratos dan origen a derechos y deberes perfectos, y podemos recurrir a los tribunales para obligar a cualquiera a que cumpla con los requisitos que dichos contratos suponen. Por eso mismo la precisión y que puedan hacerse cumplir es lo propio de los derechos y deberes perfectos, mientras que la imprecisión y no poder hacerse cumplir es lo propio de los imperfectos.

Si bien Pufendorf es más organizado que Grocio a la hora de distinguir los tipos de derecho, es porque también le interesa explicar la distinción de forma funcional. Pufendorf presenta su explicación en dos etapas. La primera explica por qué los derechos perfectos tienen que hacerse cumplir. Dentro de las leyes de naturaleza algunos deben observarse si se quiere preservar la existencia de la sociedad, mientras que otros conducen a "un mejoramiento de la existencia". Los derechos y deberes perfectos adquieren su carácter del primer tipo de ley, y los imperfectos del segundo. La siguiente etapa de la explicación detalla de qué modo los derechos y deberes imperfectos y perfectos se complementan unos a otros. Los hombres tienen muchas necesidades que sólo pueden ser satisfechas con la ayuda de los demás; no obstante,

> no todos los hombres están de tal modo constituidos que estén dispuestos a hacer todo lo necesario para ayudar a los demás por pura humanidad y amor […] mientras que ocurre a menudo que las cosas que pueden llegar hasta nosotros de parte de los demás son de naturaleza tal que no podamos tener la audacia de pedir que se nos hagan gratuitamente […] Y así, si los oficios mutuos, verdadero fruto de la humanidad, han de practicarse con mayor frecuencia […] era necesario que los propios hombres se pusieran de acuerdo […] sobre la forma en que se llevarían a cabo esos servicios de los cuales el hombre no podía tener total seguridad por la sola ley de humanidad (III.iv.1, p. 379).

Si los derechos perfectos representan necesidades y por eso parecen más importantes que los imperfectos, éstos reclaman nuestra atención de una manera diferente. Solamente ellos pueden dar origen al mérito, "cuya eficacia, como algunos pudieran afirmar —añade Pufendorf cautelosamente—, será de provecho incluso frente a Dios", es de suponer que como un saldo de nuestros pecados. La cautela surge del compromiso contraído por Pufendorf de preservar los confines de Dios. No puede Dios ser deudor de los hombres debido a nuestro mérito, "salvo mediante una libre promesa que su bondad no le permitiría quebrantar": la que dio por medio de Jesucristo, aunque sería inapropiado que Pufendorf la mencionase en su obra. Logramos mérito únicamente cuando hacemos algo que estrictamente no debemos a otro (I.ix.5, pp. 138-140). Por tanto, lo que Pufendorf llama las obras de amor deben hacerse partiendo del motivo de amor apropiado. No pueden venir del reconocimiento de un deber perfecto, porque en tal caso no estaría yo dando nada que fuera mío; tampoco pueden provenir del interés personal, "pues no bien se hace el favor por provecho propio, pierde aquél en el acto denominación y esencia" (III.IV.1, p. 380). Sin embargo, como las obras de justicia son obligatorias, no es necesario que surjan del amor, en alguna de sus formas. Pufendorf muestra la otra cara de la importancia de este punto cuando dice que las obras de amor se ganan el corazón del prójimo, y que por tanto proporcionan un tipo de solidaridad social que no puede edificarse con actos que sean exigidos por la fuerza de no realizarse voluntariamente (III.iv.6, p. 386).

5. LA LEY Y LA OBLIGACIÓN

Dios nos impone entidades morales estableciendo leyes que debemos obedecer. Todos los demás conceptos básicos de la moralidad se deducen, directa o indirectamente, del concepto de ley. Tenemos derecho a algo cuando nos es legalmente permitido adquirirlo y conservarlo (I.i.20, p. 19). Los demás tienen el deber de permitirnos conservar, o de darnos, aquello sobre lo cual la ley nos asigna derechos.[26] El bien y el mérito morales se entienden ambos en relación con el cumplimiento de la ley. Y la ley está implicada en la definición de obligación, que según la visión de Pufendorf es el elemento central de la moralidad.

Cuando un superior le dice a un ciudadano que haga algo y respalda su decreto con una amenaza de castigo en caso de desobediencia, ha elaborado una ley (I.vi.4, p. 89). Con esto el superior obliga al ciudadano. La obligación es "aquello a través de lo cual, por necesidad moral, se le exige a uno que haga, admita o padezca" (I.i.21, p. 20). Las

relaciones entre la ley, el legislador, la obligación y la necesidad moral son tan complejas en la teoría de Pufendorf como en la de Cumberland. El concepto de necesidad moral es particularmente enredado. En comparación, es fácil ver claro siguiendo la explicación que Pufendorf nos da de la obligación. Obligar a alguien es encaminar la acción del otro de manera especial. Difiere tanto de aconsejar o asesorar como de amenazar o coaccionar. Al dar consejo a alguien, trato de impulsarlo a hacer algo en virtud de "las razones provenientes del asunto en cuestión". Por otra parte, cuando una autoridad impone una obligación estableciendo una ley, aun cuando debiera haber motivos sólidos para su promulgación, "ése no es el motivo que origina su obediencia […] sino más bien el poder de quien la promulga" es lo que genera la obligación una vez que el mandato del superior se da a conocer. Un consejero deja al consultante la libertad de seguir su consejo o de desatenderlo; pero alguien que obliga no deja al ciudadano libertad para obedecer o no (I.vi.1, pp. 87-88). Más aún: no es necesario que el ciudadano entienda las razones de lo que se manda o por qué se le manda. Simplemente está obligado a obedecer por el mandato de un superior que puede amenazarlo con sanciones.

¿En qué difiere, entonces, la obligación de la coerción? Ambas, dice Pufendorf, señalan finalmente algún objeto que inspira terror" con el propósito de que alguien haga lo que se ha ordenado. Pero la coerción

> sólo sacude la voluntad con una fuerza externa que la induce a escoger algún objeto indeseado únicamente por la llegada de un mal inminente; mientras que la obligación fuerza además a que un hombre reconozca por sí mismo que el mal, que ha sido señalado a la persona que se desvía de una norma anunciada, le cae encima justamente (I.vi.5, p. 91).

Las sanciones se justifican porque la obligación presupone que la orden viene de alguien con derecho a exigirnos ciertas acciones (*De Officio,* I.2.4, pp. 27-28). El superior debe tener "razones justas para pedir que la libertad de nuestra voluntad se restrinja a su antojo". Así que Hobbes está equivocado —concluye Pufendorf— en pensar que Dios tiene derecho a sentar leyes obligatorias por su mero poder (*DJN,* I.vi.9-10, pp. 95-99).

Hay dos puntos sobre esta explicación que necesitan mayor desarrollo. Uno tiene que ver con la forma de justificar la afirmación de que Dios tiene autoridad sobre nosotros y no solamente poder para controlarnos. El otro tiene que ver con la relación que guardan las amenazas de castigo con la necesidad moral que conlleva la obligación.

Justificar la autoridad de Dios es una cuestión que cuesta más trabajo a Pufendorf que a Cumberland. Ninguno de los dos piensa que el tenor del mandato de Dios es lo que obliga; para ambos la perentoriedad de tal mandato es lo que obliga. No obstante, Cumberland, al igual que Suárez, puede explicar cómo se justifica que Dios mande lo que manda recurriendo al tenor del mandato. Dios nos manda actuar así porque nos ama y sabe que estos mandatos es lo mejor para nosotros: ¿qué otra justificación puede haber para sentar estas leyes? Es el mismo tipo de justificación que tendríamos por haber emitido un mandato. Pufendorf no puede decir tal cosa. Él piensa que desconocemos las razones que tuvo Dios para habernos hecho de tal manera que la ley de naturaleza tenga el tenor que tiene. Desconocemos el propósito de Dios al crearnos. Debe de haber alguna

otra razón que justifique que Dios exija nuestra obediencia.

La doctrina de las entidades morales dificulta cuando no imposibilita que Pufendorf proporcione alguna. Aunque rechaza cualquier reducción naturalista de los conceptos morales a los naturales, la doctrina parece suponer un tipo de reduccionismo que pone en jaque su deseo de mantener que Dios tiene autoridad y no sólo poder. La autoridad sólo puede ser alguien dispuesto a usar su poder dentro de límites justos. Pero si éstos en última instancia surgen de la voluntad de Dios, es difícil ver cómo pudiera tenerse a Dios por alguien con autoridad además de fuerza. De hecho, es dudoso que Pufendorf admita que incluso pueda decirse algo no tautológico al afirmar que Dios gobierna justamente. Su voluntarismo parece forzarlo a acoger la doctrina de Hobbes.

Pufendorf no lleva este tema más adelante; no obstante, hasta cierto punto lo anticipa. Y dice que a Dios no lo llamamos justo en cualquier sentido que pudiera implicar que Dios puede tener obligaciones para con los humanos (*DJN,* II.i.3, p. 146; II.iii.5, p. 186). Pero Dios puede someternos a obligaciones. Su fuerza no sólo es una condición necesaria, aunque no suficiente, para obrar de tal forma. Para que alguien pueda obligarme —dice Pufendorf— es necesario "que ese alguien además [de tener poder sobre mí] me haya hecho algún servicio especial, o que yo, por decisión propia, haya consentido en dejarme guiar por él" (I.vi.12, p. 101). Pues bien, Dios nos ha colmado de servicios. Nos ha dotado de una naturaleza sociable que nos permite disfrutar de las buenas cosas que ha creado. El mismo hecho de que no tuviera obligación de crearnos con esa naturaleza debería llevarnos a loarlo, no por su justicia sino por su bondad. Y la respuesta apropiada a quien es bueno con nosotros es la gratitud. Y la única forma de mostrar gratitud a un ser que no requiere nada es tratar de acceder a sus deseos. Por tanto, debiéramos buscar señales que indiquen lo que Dios desea de nosotros y llevarlo a cabo. Debemos tratar de agradar a Dios.

Tal línea de pensamiento parece explicar por qué tenemos que considerar a Dios como una autoridad a la que debemos obediencia, sin que sustentemos que los mandatos mismos son justificables independientemente de su procedencia.[27] La explicación, sin embargo, queda abierta a dos objeciones. Una es que la conveniencia de devolver beneficios con gratitud debe ser en sí misma una entidad moral impuesta por Dios, lo cual plantea la cuestión de saber si esto es justificable. La otra es que la gratitud no es más que un deber imperfecto y que por tanto no puede exigirse bajo amenaza de castigo. Pero Pufendorf no puede admitir que la obediencia a los mandatos de Dios no sea más que un deber imperfecto. Recurrir a la gratitud es algo que no parece funcionar.[28]

Tanto para Pufendorf como para Cumberland la obligación conlleva una necesidad moral. ¿Por qué las amenazas de castigo son elementos centrales para instaurar una obligación? La razón formal es que una ley, por definición, contiene tanto el precepto como la sanción, y que si se exige de la ley que dé origen a una obligación, tiene que haber sanciones (I.vi.14, p.104).[29] Materialmente, las sanciones proporcionan incentivos para obedecer las leyes de Dios. Pufendorf sugiere que las sanciones contribuyen a suscitar en nosotros un sentimiento especial a partir del cual deberíamos vernos inducidos a obedecer los mandatos de Dios. Pufendorf debe de haber conocido la opinión de

Suárez de que puede inducirse a la obediencia por la "rectitud" (capítulo IV, sección 3). Sin embargo, Pufendorf no desarrolla la idea. En vez de ello dice que las sanciones mismas nos dan un incentivo suficiente para el cumplimiento de la ley, en caso que falle el otro incentivo más refinado, que es lo que normalmente ocurre.

La conciencia que tenemos de las sanciones de Dios y nuestro reconocimiento de la deuda de gratitud que le debemos conjuntamente dan origen, "en la facultad de la razón", a una mezcla de temor y reverencia; con todo, la sola reverencia "debiera bastar, incluso sin el temor, para llevarnos a acoger el mandato si nos atenemos únicamente a nuestro buen entendimiento" (I.vi.9, p. 95). Debemos sentir respeto hacia Dios, que tanto ha hecho por nosotros, y a cambio debiera inducírsenos a obedecer. Aquí Pufendorf parece estar sugiriendo que el mero reconocimiento de que una ley es un mandato divino debiera suscitar en nosotros un motivo para acatarla. No obstante, Pufendorf opina que la mayoría de los hombres no hacen mucho caso de los mandatos de Dios, aun si admiten que habría que obedecérsele. Pero hace falta algo más que "sentir vergüenza y apreciar lo que es correcto" para hacer que la mayoría de la gente obedezca (I.vi.12, p. 101). Hace falta el temor, que induce a la voluntad tan poderosamente que hace que nos sea necesario obedecer. Es simplemente el mandato de nuestro superior lo que nos obliga; pero lo que hace la obligación necesaria proviene del temor suscitado en nosotros por la amenaza del castigo (I.vi.14, pp. 105-107).

Pufendorf tiene un buen motivo para desear que hubiera algún otro incentivo para obedecer la ley de Dios, porque no tiene, ni puede tener, nada que explique en qué consisten las sanciones para las leyes morales. En ningún momento se muestra dispuesto a compartir la confianza de Cumberland de que Dios ha diseñado en el curso natural de las cosas las suficientes sanciones que han de inducirnos a cumplir. Pufendorf también se muestra renuente a recurrir a recompensas y castigos después de esta vida, debido a que esa información se da por revelación (II.iii.21, p. 224).[30]

El recurso a las sanciones es problemático para Pufendorf también de otra manera. Pufendorf defiende una apoyada doctrina del libre albedrío; y en esto se opone una vez más a Hobbes. Como lo apunté en el capítulo v, sección 2, para Hobbes la voluntad no es sino un conato que ocurre en una cierta posición dentro de una alternancia de conatos, totalmente determinados por el estado del universo que lo precede. Pufendorf trata la voluntad como un poder o facultad que va separado de los deseos. Su principal cualidad es la de no estar intrínsecamente restringida a un modo de acción perentorio. Una vez que están dados los requisitos para la acción, la voluntad es capaz de "seleccionar una, o algunas, y rechazar las restantes", o bien no hacer nada. Pufendorf acepta parcialmente una blanda versión de la antigua tesis, que ya hemos visto con Cumberland, de que la voluntad va en busca de lo que se presenta como naturalmente bueno (I.iv.4, p. 56), pero se niega a seguir esta tesis hasta el final. Aunque la vol untad tiene una propensión general hacia el bien, puede permanecer indiferente en presencia de cualquiera de sus instancias (I.iv.2-3, pp. 53-54). "La voluntad de los individuos —dice Pufendorf— ejerce la fuerza de su indiferencia sobre los bienes y los males específicos" (I.iv.4, p. 56).

Este tipo de libertad es crucial. Sin ella —sostiene Pufendorf— "la moralidad de las

acciones humanas es destruida en el acto" (I.iv.3, p. 54). Sólo poseyendo esta libertad pueden imputársenos por completo nuestras acciones espontáneas y voluntarias (I.v.5, pp. 70-71). Y Pufendorf insiste en que somos libres de aceptar o rechazar las obligaciones tanto como los bienes naturales. Cuando uno acepta una obligación, la voluntad se inclina a consumar el acto obligatorio, pero no por ello pierde su "libertad intrínseca" (I.iv.8, p. 62; *cf.* I.vi.6, p. 91). Así, no puede haber obligación sin la capacidad de obedecer o desobedecer libremente. Pero la obligación exige necesidad moral; son las sanciones las que tendrían que crearla. Pero si podemos libremente abstenernos de ir en busca del mayor bien de que tengamos conciencia, es de suponer que también lo somos para hacer caso omiso del mayor daño. ¿Entonces cómo es que la amenaza de castigo puede obligar a alguien? Y en caso de no hacerlo, ¿cómo es que hay necesidad moral en la obligación?

No creo que Pufendorf tenga una respuesta. Y no es muy de sorprender que no la tenga. Aquí Pufendorf está confrontado a la intersección de las entidades morales con los seres físicos. La obligación es una entidad moral. Como tal, no tiene poder causal en sí misma. Los deseos, como la parte que son de nuestra naturaleza física, pueden hacernos actuar en el espacio y en el tiempo; no obstante, el reconocimiento de una obligación nos ofrece una consideración o una razón para actuar que no opera en el campo de fuerza en que los deseos operan. Los deseos y las obligaciones son entonces tipos inconmensurables de consideraciones en favor y en contra de una acción. Hobbes podía explicar una acción como el resultado de múltiples deseos empujándonos de una cosa a otra. Pufendorf no. Y por lo tanto necesita una facultad aparte, el libre albedrío, para explicar cómo las entidades morales pueden ser eficaces en la vida humana aun cuando no poseen fuerza causal. Con todo, Pufendorf no da cuenta de cómo el reconocimiento de una entidad moral puede tener efectos en el mundo físico. Aunque Pufendorf fue el primer moderno en encontrarse de frente con este problema en el centro de su metafísica de la ética, tampoco sería el último.

6. LA SIGNIFICACIÓN DEL VOLUNTARISMO DE PUFENDORF

El éxito que tuvo la exposición de Pufendorf sobre la ley natural hizo mucho para que el interés por el voluntarismo se volviera algo ineludible en la filosofía moral europea. El voluntarismo mismo se relaciona con dos aspectos capitales de la teoría moral, y afecta tanto nuestra forma de entender la postura ontológica de la moralidad en el universo como la de nuestra relación moral con Dios.

La significación ontológica de la doctrina de las entidades morales es bastante precisa. Requiere un gran esfuerzo pensar mediante un entendimiento renovado sobre cómo se relacionan los valores y las obligaciones con el mundo físico. Presenta una nueva respuesta a la idea científica, en pleno desarrollo entonces, del mundo como algo neutro en relación con los valores. Al aceptar el concepto de un bien puramente natural que depende de las relaciones físicas que las cosas mantienen con los seres humanos,

Pufendorf rechaza verlo como el único tipo de valor e insiste en que las normas morales y los valores convencionales de todo tipo son independientes de él. Desecha la antigua ecuación del bien y la existencia y la aseveración de Grocio de que existen cualidades morales especiales que han sido forjadas en la naturaleza de las cosas. También repudia el reduccionismo de Hobbes y de Cumberland, y la definición de todos los términos evaluativos por medio de términos descriptivos procedentes del mundo físico. Las entidades morales suponen ideas y creencias que de ningún modo representan la manera en que son las cosas en el mundo. Su único propósito es encauzar la acción. Las entidades morales son invenciones, divinas algunas de ellas, y humanas en su gran mayoría. Su estatus ontológico no nos da razón de dudar de su capacidad para cumplir con su cometido.

La razón de que Pufendorf siga este derrotero se debe a que es el único que nos permite llegar a un entendimiento apropiado de Dios. Sólo el voluntarismo deja a Dios un margen ilimitado. Puede que los voluntaristas anteriores a Pufendorf hubieran aceptado una buena parte de sus ideas. Lo que no habrían aceptado, y eso es lo que hace tan impresionante la forma voluntarista en que Pufendorf da cuenta de la construcción de la moralidad, es que a los seres humanos se les otorgue la capacidad de construir entidades morales exactamente como lo hace Dios, y con la misma eficacia. A Dios le toca lanzar el proceso; pero Dios nos ha hecho de tal modo que la disposición constructiva es parte de nuestra actividad racional normal. Esto apunta al segundo aspecto importante del voluntarismo de Pufendorf.

En su breve libro sobre *Del deber del hombre y del ciudadano,* Pufendorf incluye, y tal no es el caso en su tratado sobre la ley natural, un capítulo especial sobre los deberes para con Dios (*De Officio,* I.4). Dice que debemos creer que Dios existe y que cuida de nosotros providencialmente, venerarlo en público lo mismo que en privado. También insiste en que no podemos decir nada positivo sobre Dios que no sea mostrar nuestra "admiración y obediencia" (I.4.4-5, pp. 41-42). Su opinión sobre el lenguaje es similar a la de Hobbes, pero junto con él no plantea la cuestión de saber, tal como ocurre con Hobbes, si su voluntarismo no es una fachada para el ateísmo. Pufendorf era un luterano sincero.[31] Para él Dios está fuera de nuestra comprensión. Es nuestro creador y nuestro soberano, a quien debemos honrar y obedecer. Pero Dios y nosotros no somos en ningún sentido miembros de la misma comunidad, tal como creía Cumberland.

Según la opinión de Pufendorf queda claro, por supuesto, que al no tener Dios ningún superior nunca puede ser sometido a una ley y que por lo tanto nunca puede obligársele a nada. Pufendorf no somete a discusión la afirmación de Cumberland de que pese a esto hay en Dios una contrapartida de la necesidad moral que nos vincula, pero refuta vigorosamente una opinión muy semejante propuesta por uno de sus coetáneos (*DJN,* II.iii.6, pp. 187-188). La totalidad del aparato conceptual de nuestra moralidad, por tanto, puesto que se deduce de la ley, no es pertinente referida a Dios (*cf.* II.i.3, p. 146).

La ley de moralidad más básica consiste en acrecentar nuestra sociabilidad. Debemos hacerlo porque somos a la vez pendencieros y necesitados de la ayuda de los demás. Puesto que Dios no comparte tales atributos, la ley solamente vale para los seres

humanos. Y puesto que todas las demás leyes se deducen de ésta, ninguna es aplicable a Dios. Ni siquiera la justicia puede modelarse a partir de alguna supuesta justicia divina, porque "un derecho que ha de tener poder entre personas de igual naturaleza" no puede diseñarse según relaciones entre personas tan radicalmente desiguales como lo son los seres humanos y Dios (II.iii.5, p. 186). Pufendorf ridiculiza la idea de que pudiera haber una moralidad común a Dios y a nosotros. "Ya que —se pregunta—, ¿quién se atreve a razonar de tal modo? Paga tus deudas porque Dios sí paga las suyas. Sé agradecido porque Dios es amable con aquellos que lo sirven. Obedece a tus gobernantes porque Dios es súbdito de sus superiores. Honra a tus padres porque Dios honra a los suyos. ¿No son estos razonamientos manifiestamente absurdos?"[32]

Con una claridad sorprendente, Pufendorf explaya la contingencia final de la moralidad tal como la supone la visión voluntarista. Una vez que Dios ha decidido crearnos con la naturaleza que tenemos, se vuelve necesario que nos mande obedecer las leyes que producen nuestro bien. En sí mismas, las leyes sólo son necesarias como un medio para alcanzar ese fin. Tampoco era necesario que Dios creara seres con nuestra naturaleza característica. Desconocemos el propósito final que tuvo Dios al crearnos como nos creó. De ahí que aunque la voluntad de Dios sea en un sentido el fundamento de la moralidad, en otro la moralidad no tenga fundamento. Carece de racionalidad inherente. No reposa en principios evidentes por sí mismos. Ni es eterna ni necesaria. Es tan contingente como la constitución del mundo que fue creado.

Que Dios sea el centinela de su creación no supone que debiéramos esperar alguna ayuda especial de su parte. Nos ha puesto en el mundo y nos ha dado poderes que nos permiten sobrevivir y hasta medrar, lo cual demuestra que Dios quiere que nos sirvamos de ellos para forjarnos una vida superior a la de los animales. Por supuesto que Dios podría hacer más por nosotros que cualquier otro, pero Pufendorf entiende que el mensaje de Dios para nosotros es que en esta vida debemos depender unos de otros. Cualesquiera ventajas que tengamos ahora las hemos obtenido por "la asistencia mutua de los hombres" (*De Officio,* I.3.11, p. 36; 3.3, p. 34). La razón nos evidencia las instrucciones más generales de Dios. El resto depende de nosotros.

[1] Los países católicos no aceptaron a Pufendorf, y aunque se le conocía en Inglaterra, allí no tuvo mucha influencia. Othmer (1970) presenta un sólido estudio de la difusión de la obra de Pufendorf, el cual se centra en la importancia de la traducción de Barbeyrac al francés. Hay un resumen, bueno y breve, de la influencia de Pufendorf en Krieger, 1965, pp. 255-266 (véase la nota 4). Wieacker (1967) da cuenta excelentemente de la influencia general que tuvieron los autores de la *Vernunftrecht,* pp. 272-280, refiriéndose particularmente a Pufendorf, y luego habla de éste con más pormenores en las páginas 305-312. Para ejemplos sobre lo que se dice de Pufendorf y la Ilustración escocesa, véase Duncan Forbes, "Natural Law and the Scottish Enlightenment", en Campbell y Skinner, 1982, pp. 186-204; James Moore y Michael Silverthorne, "Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth-Century Scotland", en Hont e Ignatieff, 1983, pp. 73-88; y en el mismo volumen, el ensayo de éstos, "Needs and Justice in the *Wealth of Nations:* An Introductory Essay", pp. 1-44.

Para Pufendorf y Leibniz, véase Schneider, 1967. Rüping, 1968, trata la influencia de Pufendorf en Thomasius y sus seguidores. Derathé, 1950, es una exposición crítica que abre nuevos caminos sobre Rousseau y Pufendorf; Wokler, 1994, presenta un importante avance sobre el tema.

En cuanto al iusnaturalismo moderno, estoy muy en deuda con el debate general y las ponencias del congreso sobre Pufendorf y la sociabilidad insociable organizado por Istvan Hont y Hans-Erich Bödecker, que se llevó a cabo en Gotinga en junio de 1989. Lo que escribo en el apartado 6 desarrolla con mayor detalle mi ponencia en dicho congreso.

Las referencias textuales de *De Jure Naturale* corresponden a la traducción de C. H. y W. A. Old-father; las de *De Officio,* a la de Silverthorne.

[2] Véase Tuck, 1979, pp. 175-176. Garve ve a Grocio como el primer filósofo moral moderno y a Pufendorf como a su seguidor, pero concede más espacio a este último. Sólo trata a Hutcheson, Ferguson, Adam Smith, Clarke y Wollaston (en ese orden) entre los moralistas "ingleses". Casi todo el libro está dedicado a explicar la ética de Kant.

Todavía en 1808 Pufendorf era lo suficientemente leído para permitir a Kleist que aludiera a él-informalmente en una comedia: "Die Welt, sagt unser Sprichwort, wird stets klüger, / Und alles liest, ich weiss, den Pufendorf…" (El mundo, como reza el dicho, se hace cada vez más sabio, y yo sé que todos leen a Pufendorf). Heinrich von Kleist, *Der Zerbrochene Krug,* I.4.

[3] Pufendorf apenas merece una rápida nota en Sidgwick, 1889, y ni siquiera eso en MacIntyre, 1966. Hacer caso omiso de Pufendorf parece ser característico principalmente de los autores que escriben sobre la historia de la filosofía moral. Los historiadores del pensamiento político, en cambio, sí suelen tomarlo en cuenta. Leidhold (1985), que es una excepción, se interesa en el pensamiento político de Hutcheson al igual que en su ética.

[4] El estudio más completo sobre Pufendorf es el de Denzer, 1972, con el que estoy muy en deuda. Incluye una excelente bibliografía. Véase también Welzel, 1986; Krieger, 1965; Medick, 1973, y Laurent, 1982. Pufendorf figura en el importante estudio de Schneiders, 1971. Véase también Zerbrucken, 1971, y Dufour, en Burns, 1991.

[5] Véase Döring, 1992, para una extensa bibliografía sobre todos los aspectos de la obra de Pufendorf e influencias, y ensayos que desbrozaron terreno acerca de su vida y su obra como historiador y teólogo.

[6] El que enseñó esta distinción a Pufendorf fue Erhard Weigl; véase Denzer, 1971, p. 69, y para un estudio más completo, Röd, 1969. Pero Weigl es punto menos que ilegible, y fue por Pudendorf que la idea alcanzó importancia en Europa.

[7] Pufendorf dedica un copioso capítulo (*DJN,* VIII.iv, pp. 1229-1273) "a la valoración de las personas en la vida ordinaria, según la cual pueden igualarse o compararse a otras personas y clasificarse ya sea antes o después de ellas". Este tipo de valoración es diferente de los derechos y obligaciones, aun si la cantidad de "simple y sencilla estima" a la que uno tiene derecho está en función de la medida en que uno cumple con sus deberes con seriedad (VIII.iv.1-6, pp. 1229-1233). Otro tipo de estima, "la estima intensa", proviene de los cargos y honores que el soberano pueda conceder, y éste es el tema principal del capítulo.

[8] Pufendorf no presenta una elaborada epistemología en sus obras sobre la ley natural. Él funciona como un empirista, tal como lo apunto más adelante. No se le ocurrió que si las entidades morales están constituidas por volición, las entidades teóricas también puedan estarlo. De ahí que no hable sobre el asunto de cómo se construye socialmente el conocimiento teórico o el conocimiento fáctico.

[9] Tal como lo señalé en el capítulo IV, sección 6, no queda totalmente claro que Grocio y Pufendorf estén tan tajantemente divididos sobre este punto como Pufendorf lo pretende.

[10] *Cf.* también *DJN,* II.iii.4, pp. 183-184. Como ya lo apunté, Grocio utiliza una definición diferente de "ley".

[11] Barbeyrac opina que Pufendorf sustenta esta versión del voluntarismo antes que otra más radical, lo cual por lo tanto lo lleva a discrepar de Grocio en muy poca cosa. Véase la nota 7, p. 3, de Barbeyrac; DJN, I.I.iv, nota 2, p. 20; I.II.vi, y la nota 5, p. 122, y *DJN,* II.III.iv, en la traducción de Kennett de la traducción francesa de Barbeyrac. También véase, de Barbeyrac, *Jugement d'un anonyme* que comento en el capítulo XII, sección 4. Vale la pena añadir que Pufendorf sustenta que la gloria de Dios no habría sido menor si no hubiera creado nada en absoluto. La existencia del mundo es tan contingente como sus leyes constitutivas (DJN, II.iii.4, p. 184).

[12] Pufendorf blande esta distinción en su controversia con Bramhall, alegando en apoyo a su propia opinión que el bien "es relativo a los que se complacen en él". Bramhall dice que la recta razón nos muestra el bien moral. Hobbes le rebate que un caballo manso y de fiar es bueno, pero no moralmente, y que "es de la ley de donde emana la diferencia entre la bondad moral y la natural". La ley es todo lo que Bramhall puede querer decirnos con lo de "recta razón" para distinguir los dos tipos de bien (*Works,* ed. de Molesworth, V.192-193).

[13] Véase MacDonald, 1991, para artículos que hablan de la historia y de las complejidades sistemáticas de este punto.

[14] Pufendorf ya no sigue hablando de la bondad de los agentes morales en esta sección. En cambio, nos habla de su justicia. Una persona es justa cuando "goza actuando justamente […] se dedica a la justicia". Así, una persona justa puede cometer actos injustos (*DJN,* I.vii.6, p. 117). Para explicar la bondad de las personas Pufendorf necesita su noción del mérito, la cual a su vez requiere la de deberes imperfectos. De todo esto hablo en el apartado 5.

[15] En el apartado 6 hablo de las opiniones de Pufendorf sobre la obligación y el problema al que se enfrenta cuando relaciona la justificación o validez de la obligación con la fuerza motivadora que conlleva el reconocimiento de una obligación válida.

[16] Para santo Tomás, véase *ST,* Ia.IIae.90.2 En una de sus primeras obras Grocio sigue a santo Tomás: véase *Jurisprudence of Holland,* I.ii.i, p. 5: "La ley es un producto de la razón que para el bien común ordena lo que es honorable, y ha sido sentada y publicada por alguien que posee autoridad sobre una comunidad humana". Esta opinión ya no aparece en obras ulteriores.

[17] En *DJN,* I.i.15, p. 15, Pufendorf observa que las entidades morales únicamente deberían imponerse en caso de que la humanidad devengue algún beneficio de ellas, pero que a veces están constituidas sin consideración por dichos beneficios. Pufendorf critica que se impongan entidades de esta manera pero no sugiere que esto sea imposible.

[18] Sobre este punto, véase Denzer, 1972, pp. 40-48.

[19] Véase asimismo la observación de Pufendorf sobre cómo el entrenamiento durante la infancia nos hace creer que las cualidades morales son naturales en *DJN,* I.ii.6, pp. 29-30.

[20] Hay algunas afirmaciones ocasionales que contradicen esta postura general. Véase, por ejemplo, *DJN,* VII.i.2, p. 951: "¿Para qué sirve el amor de los individuos si no es para lo que cada uno ha estimado ser bueno para sí?"

[21] En el apartado final de este capítulo vuelvo sobre el significado de que Pufendorf niegue que Dios y nosotros podemos tener un propósito común.

[22] En *De Legibus,* II.viii.4 (*Selections,* p. 219) Suárez examina sin aceptarlo un método relacionado con el de Pufendorf. Véase también santo Tomás, *ST,* Ia.IIae.94.2.

[23] Pufendorf no siempre evita el escollo de la religión revelada, y parece recurrir a la revelación cuando rebate la afirmación de Hobbes de que en sus orígenes la humanidad estaba en estado de guerra: las Escrituras nos dicen otra cosa (*DJN,* II.ii.7, pp. 168-169). Y tal como lo veremos, Pufendorf recurre a las Escrituras para demostrarnos que hay sanciones divinas para aquellos que quebrantan las leyes de naturaleza (II.iii.21, p. 224). No obstante, está patentemente descontento por tener que hacerlo.

[24] Pufendorf dice que el egoísmo nos llevará a desear adoptar el carácter que haga que otros quieran ayudarnos. Por eso trataremos de no ser "malevolentes, pérfidos, ingratos e inhumanos" (*DJN,* II.iii.16, p. 213). La significación más profunda del carácter surge en conexión con los deberes imperfectos, de los que hablo a continuación. Véase Döring, 1992, pp. 79-80.

[25] Pufendorf opina que no hay obligación hacia sí mismo. Uno puede tener deberes cuyo propósito es hacer algo por o para uno mismo, como es el caso del deber antes mencionado de desarrollar sus propios talentos; pero la obligación es para alguien más (*DJN,* I.vi.7, p. 94).

[26] En un momento dado, Pufendorf sugiere que imponer derechos completamente exige también una

correspondiente imposición de deberes (*DJN,* III.v.3, p. 391). Que esto sea una afirmación sobre la correlatividad de los derechos y deberes y, siendo así, que Pufendorf sea el primero en afirmarlo, es materia de debate académico. Véase Mautner, 1989.

[27] El debate sobre la ética del mandato divino aún sigue en pie, con resurgimientos esporádicos de la estrategia que atribuyo a Pufendorf. Qué tan satisfactorio pueda ser, incluso para los creyentes, sigue siendo una cuestión abierta. Véase, por ejemplo, Chandler, 1985, quien debate, entre otras cosas, los puntos de vista sobre la ética del mandato divino de Robert M. Adams en 1987.

[28] Examino las críticas que Leibniz hace a Pufendorf sobre este punto y otros afines, así como la defensa de Barbeyrac, en el capítulo XII, sección 5.

[29] En el mismo pasaje Pufendorf rebate el hecho de que Cumberland incluya recompensas en el rubro de las sanciones. Es uso establecido —según Pufendorf— que sólo se incluyan los castigos.

[30] Por lo demás, Pufendorf piensa que la mayoría de los hombres no viven según la razón, sino según sus impulsos, y que hacen menos caso de los castigos divinos que de los terrenales. Así que ni las solas sanciones divinas bastarían para constituir obligaciones para la mayoría de la gente (*DJN,* VII.i.11, pp. 964-965). Y si las sanciones divinas fueran necesarias a la obligación, entonces los ateos se estimarían libres de cualquier obligación (IV.ii.6, p. 501).

[31] Véase Döring, 1992, pp. 115-122.

[32] Véase la traducción de Kennet de *DJN,* II.iii.v, p. 123 y nota 5. Los ejemplos que se dan en la nota fueron añadidos por Barbeyrac de uno de los escritos polémicos de Pufendorf.

VIII. EL DERRUMBE DE LA LEY NATURAL MODERNA: LOCKE Y THOMASIUS

BARBEYRAC nos dice que Bacon influyó grandemente en Grocio, y Cumberland pretende que su propia obra responde al llamado que hizo Bacon a la investigación empírica sobre la moral.[1] Ya hemos visto lo importante que fue para Grocio y Cumberland la perspectiva empírica; y sin embargo, Bacon sustentaba opiniones que ninguno de los dos habría aceptado. En su "A Confession of Faith" declaraba su creencia

> de que Dios creó al hombre según su propia imagen […] de que le dio una ley y un mandamiento […] de que el hombre había desertado totalmente de Dios, suponiendo que imaginaba que los mandamientos y prohibiciones de Dios no eran las normas sobre el Bien y sobre el Mal sino que el Bien y el Mal tenían sus propios principios y orígenes; y codició conocer esos orígenes imaginados para por fin no tener que seguir dependiendo de la revelación de la voluntad de Dios sino de sí mismo y de sus luces, como si fuera Dios; todo lo cual no podría ser pecado más opuesto a la entera ley de Dios.[2]

Bacon no fue el único que combinó el empirismo, el voluntarismo y la creencia de que el orgullo es lo que nos incita a insistir en la necesidad de poder entender los mandatos de Dios con nuestras propias luces. El sistema de Pufendorf presenta la exposición moderna más completa de las implicaciones que tiene una opinión como ésta para la moralidad, y Locke recomendaba la obra de Pufendorf para la educación de todo hijo de gentilhombre. Es "algo que vale quizá más que los dos [*sc*. libros: *De officio hominis et civis* de Pufendorf y *De jure belli et pacis* de Grocio]", decía Locke.[3]

Los propios escritos de Locke delinearon una visión de la moralidad que en varios aspectos se parecía a la de Pufendorf y que también suscitó violentas objeciones. Una observación hecha por un crítico señala algunas de ellas. El crítico, Thomas Burnet, aunque niega ser parte de un complot contra Locke, tal como éste había sugerido, avala algunas de las objeciones más comunes:

> Nada tendría contra aquel que desee llegar a principios sobre el entendimiento humano que puedan proporcionarle pruebas y certeza contra un sistema como éste: materia pensante, un alma mortal, un Dios maniqueo (o un Dios sin atributos morales) y una ley arbitraria sobre el bien y el mal […] la forma más expedita de evitar una tormenta de este tipo es dando una explicación clara de esos principios, sin mañas ni subterfugios, de tal suerte que eliminen y despejen cualquier temor de esta naturaleza.[4]

Amigos y críticos pidieron varias veces a Locke que proporcionara una "clara explicación" de su teoría moral, pero en sus escritos publicados nunca lo hizo y en sus rechazos a las solicitaciones de sus amigos puede haber enojo.[5] Si bien uno o dos conocidos de Locke sabían que había escrito copiosamente acerca de la ley natural cuando era un joven estudiante de Oxford, las sugerencias para que revisara o publicara sus primeras obras fueron desatendidas.[6] Algunas de sus observaciones publicadas indican que Locke creía tener una teoría ética global que explicaba de qué modo la razón podía demostrar cuáles son las exigencias morales que debemos satisfacer; así y todo,

Locke dejó que sus lectores infirieran que acaso su teoría provenía de una serie de breves pasajes sueltos y que a veces eran enigmáticos. Nos arriesgamos a una seria distorsión histórica si insistimos en armar una teoría moral acabada a partir de escritos que Locke nunca sugirió que debieran agruparse. Puede que ni siquiera haya tenido teoría alguna.[7]

1. LOCKE Y LA PROBLEMÁTICA DE GROCIO

La haya tenido o no, hay suficiente materia en sus afirmaciones concluyentes que nos permiten relacionar sus opiniones con las de los demás iusnaturalistas que hemos estado viendo. Locke cita muy a menudo a Hooker en el *Two Treatises,* pero como lo sugiere su fuerte respaldo a Pufendorf, es mejor verlo como alguien que trabaja en el marco del iusnaturalismo moderno que como una visión tomista. Su descripción del estado de naturaleza es afín a Grocio pero no a Hobbes.[8] La sociabilidad según la ve Grocio y la necesidad es lo que nos reúne, las leyes de naturaleza son válidas antes de la institución de un soberano, y aunque puede que haya guerra, ni es inevitable ni algo frecuente. Al mismo tiempo, hay discordia suficiente que nos conduce a buscar el remedio en un soberano. La discordia surge porque en el estado de naturaleza cada uno de nosotros debe juzgar por sí mismo si nuestras acciones son o no permisibles (*Two Treatises,* II.13, pp. 275-276 [*Segundo tratado,* 13]). A Locke le parece que debemos instaurar un orden político para evitar los "inconvenientes", o sea la contienda, que esto ocasiona (II.90, p. 326 [90]). Y cuando un gobierno ya está en pie, empiezan a originarse otras causas de discordia. En el *Second Treatise* Locke hace referencia al dinero que, al hacer posible que la gente amase grandes riquezas, también nos hace enfrentarnos unos a otros; y en otros pasajes Locke nos achaca una pronunciada tendencia a insistir en que los demás estén de acuerdo con nuestras propias opiniones en asuntos de importancia como la religión. Pero no recurre al pecado original como explicación de la discordia.

Por consecuencia, las controversias entre los seres sociales parecen plantear el problema que confiere su utilidad a la ley. Ésta encauza a los agentes libres y racionales hacia su propio interés "y no prescribe más de lo que es necesario para el bien general de quienes están sujetos a ella. Si los hombres pudieran ser más felices sin ella, la *ley* se desvanecería como cosa inútil". Aquí nada sugiere la creencia tomista de Hooker en nuestra participación en la divina razón fuente de las leyes de naturaleza o de la idea de que todos trabajamos naturalmente para el bien de los demás lo mismo que para el nuestro. La ley no nos muestra nuestros papeles eternos en una armonía cósmica. Sólo limita nuestras peleas.

Esta referencia al "bien general" no debiera inducirnos al error. Locke no está refiriéndose a un bien común sustantivo, sino a que la ley da a cada uno de nosotros lo que quiere, es decir, seguridad para disponer a nuestro antojo de nuestra persona, de nuestras acciones y de nuestros bienes (*Two Treatises,* II, 57, p. 305 [*Segundo tratado,* 57]). Se suma a Grocio y a sus seguidores en que se niega a hablar del bien supremo. De

hecho, lo que Locke aduce es que no tendría sentido hablar de eso. Su argumento se basa en su propia psicología.[9] Locke es un hedonista respecto a la motivación, que sustenta que sólo la posibilidad del placer y del dolor nos puede motivar. Pero la gente encuentra placer en cosas diferentes. A uno puede gustarle la caza, a otro el ajedrez, a otro el vino. Y aun si esto parece bueno a todos, no puede ser en el mismo grado. De ello se colige —según Locke— que tan poco caso tiene hablar del bien supremo como pelearse por saber "cuál era el sabor más atractivo al paladar, si el de las Manzanas, de las Ciruelas o de las Nueces". Decir, a la manera de Epicuro y de Gassendi, que la buena vida consiste en regodearse en el placer y rehuir el dolor no nos da ninguna orientación concreta. Para Locke "el placer" es simple y sencillamente un sustituto de "aquello hacia lo cual nos inclinamos o que preferimos". La mayor felicidad consiste, entonces, en obtener lo que gusta y evitar lo que duele; pero como "para hombres diferentes esas cosas son muy diferentes", no puede contestarse la vieja cuestión del *summum bonum* de una manera que sea válida para cualquiera y útil para orientar la acción (*ECHU,* II.XXI.55, pp. 269-270).

De este modo, el pensamiento de Locke sobre la ley natural está edificado en torno a tres puntos que marcan lo que yo he llamado la manera señaladamente moderna sobre el tema: nuestra psicología insociablemente sociable origina problemas básicos que la ley que puede descubrirse empíricamente nos muestra cómo resolver sin recurrir a ninguna concepción sustantiva del bien supremo. No obstante, la importancia de Locke para la historia de la ética no radica simplemente en su aceptación de la problemática de Grocio sino más bien en lo que prometió pero no llevó a cabo en relación con ello.

2. ELEMENTOS DE UNA CIENCIA DE LA MORALIDAD

Locke promete una ciencia de la moralidad. Pero para ver por qué hace tal promesa y el modo en que cree poder llevarla a cabo, primero debemos dar una ojeada a su ataque a las ideas innatas en el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* libro I. En éste Locke niega específicamente que la moralidad revista algún aspecto innato.[10] Los principios morales o máximas inspiran menos acuerdo que los principios especulativos, por lo que si el desacuerdo demuestra que éstos no son innatos, hay todavía menos motivo para afirmar que los primeros sí lo son (I.III.1-2, pp. 65-66). Algunos principios especulativos, aunque no sean innatos, por lo menos son evidentes por sí mismos y no requieren pruebas. No obstante, para cualquier principio práctico podemos con toda razón preguntar el motivo; y no podríamos hacerlo si esos principios fueran innatos (I.III.4, p. 68). El acuerdo general sobre que la virtud es algo loable puede explicarse como el resultado de tomar conciencia de que la virtud es útil para la sociedad (I.III.6, p. 69). Toda vez que hay muchas maneras, que no sean leer "lo que llevan escrito en el corazón", en las que los hombres pueden aprender los principios de la moral, no es necesario afirmar que esos principios son innatos y que están en la conciencia.[11] La conciencia es simplemente la opinión que uno tiene acerca de lo acertados o errados que

pueden ser sus propios actos, y nuestras opiniones pueden proceder de la educación, de la costumbre o de la gente con que uno anda (I.III.8, p. 70). La gente suele quebrantar las normas morales primordiales sin incurrir en un sentimiento profundo de vergüenza o de culpabilidad, mostrando con ello que las normas no son innatas (I.III.9-13, pp. 70-75). A fin de cuentas, nadie ha sido capaz de sentar estas normas supuestamente innatas. Los intentos para hacerlo no llegan a suscitar acuerdo o contienen proposiciones totalmente huecas que no pueden encauzar la acción. De nada sirve que nos digan, por ejemplo, que el principio "es preciso arrepentirse de los pecados" es innato, a no ser que ese conocimiento proporcione detalles de lo que se considera pecado, algo que nadie ha demostrado que sea así (I.III.14-19, pp. 76-80).

Estos puntos de Locke concuerdan con ideas similares en Hobbes, Cumberland y Pufendorf. Locke demuestra aún más afinidad con ellos cuando da razones suplementarias para rechazar los principios morales. Las ideas necesarias para formular y entender los principios morales no pueden ser innatas porque la moralidad tiene que ver con leyes y obligación, y éstas exigen conceptos que sólo pueden entenderse en cuanto a un legislador. El primer legislador implicado en la moralidad es Dios. Su habilidad para obligarnos necesita de una vida después de ésta observable, pues es claro que no nos hace obedecerlo recompensándonos y castigándonos en nuestra vida actual (I.IV.8, pp. 87-88; I.III.12, p. 74). Entonces, los principios morales sólo podrían ser innatos si las ideas de Dios, ley, obligación, castigo e inmortalidad también lo fueran, y está claro, según Locke, que tal no es el caso.

Lo que subyace en las muchas objeciones que Locke hace a las ideas innatas es su creencia de que Dios nos dio facultad de raciocinio suficiente para permitirnos descubrir todo el conocimiento que necesitan seres como nosotros. No habría tenido utilidad que Dios nos diera ideas innatas o conocimiento innato. Su propósito fue que pensáramos por nosotros mismos (I.IV.12, p. 91). Lo que más tenemos a mano —dice Locke— es cómo vivir. Nuestra felicidad terrenal y nuestra vida eterna están en juego. Por tanto, debemos ser capaces de raciocinar por nosotros mismos lo que se exige de nosotros (I.I.5, p. 45; II.XXIII.12, p. 302). Pretender que un conjunto de principios es innato es pretender que ya no es necesario pensar nada más sobre las cosas que éstos abarcan; y esto a su vez es una táctica excelente para quienquiera que desee que esos principios se adopten autoritariamente, sin previa investigación. Pero el propósito de Dios no puede haber sido que el uso de nuestras facultades racionales se viera obstaculizado de este modo (I.IV.24, pp. 101-102). El tema de la importancia de pensar por nosotros mismos es tan valioso en la visión de Locke sobre la personalidad moral como su creencia de que estamos sometidos a las leyes de Dios y que le debemos obediencia.

Sabemos que el *Ensayo* resultó de discusiones sobre la moralidad.[12] Cuando niega al tema un lugar privilegiado en el libro, Locke está resaltando la opinión que comparte con Hobbes y Cumberland, es decir, que las ideas y las creencias morales pueden explicarse con los términos que bastan para todas nuestras otras ideas y opiniones. No se necesita ninguna facultad aparte ni ninguna operación mental que les sirva de origen.

Nuestras ideas sobre el bien y sobre el mal se construyen a partir de nuestra

experiencia con el placer y con el dolor: bueno es lo que causa placer, malo lo que causa dolor (II.XX.2, p. 229). Locke acepta la distinción que hace Cumberland entre el bien natural y el bien moral, aunque, siguiendo a Pufendorf, parece no necesitar de la ley que interviene en el bien moral para encaminarnos hacia el bien natural.[13] Designar como moralmente bueno un acto voluntario es señalar su conformidad con una ley que el legislador respalda adscribiendo el bien natural al acatamiento y el mal a la desobediencia, o sea, con propuestas de recompensas o amenazas de castigo (II.XXVIII.5, p. 351). Locke entonces anota los tipos de normas o leyes por las cuales los hombres suelen juzgar los actos: la ley divina, la ley civil y la ley "de la opinión o de la reputación" (II.XXVIII.7, p. 352). Las ideas sobre estos tipos de ley tienen cabida esencial en algunas de nuestras ideas morales. La ley divina, la ley que Dios da a conocer sea por revelación, sea por la luz de la razón, es "la única piedra de toque de la *rectitud moral"*. Cuando juzgamos algo según ella, nos forjamos una idea sobre si los actos son pecados o deberes. La aplicación de las leyes de nuestro gobierno nos da ideas para que concibamos los actos como criminales o inocentes. Y cuando tenemos en cuenta los actos tal como aparecen en la estimación general de los demás miembros de nuestra sociedad, los concebimos como virtuosos o inicuos (II.XXVIII.8-10, pp. 352-354).

Para estar sujetos a normas o leyes debemos tener voluntades; y la experiencia nos enseña cómo funciona la voluntad. Desde la segunda edición del *Ensayo,* y de ahí en adelante, Locke aportó una opinión bastante sofisticada al respecto. Querer —sostiene Locke— es simplemente preferir "la existencia de una acción a su no existencia" (II.XXI.21, p. 244). Y la preferencia —continúa Locke, en desacuerdo con casi todos sus predecesores— no va determinada por nuestras creencias sobre qué línea de acción nos aportaría la máxima cantidad de bien. Si fuese así nadie pecaría, ya que la perspectiva de la dicha o el tormento eternos pesaría más que cualquier otra. De hecho, el deseo sólo es suscitado por la perspectiva de la felicidad o del placer del propio agente (II.XXI.41-42, pp. 258-259). Como hemos visto, esto nada nos dice sobre lo que nos da placer; no es necesario que sea únicamente nuestro propio provecho. Más importante aún es que nos dejamos inducir mecánicamente por nuestros deseos. Somos agentes libres y tenemos la habilidad de abstenernos de actuar mientras ponderamos los diferentes deseos y aversiones que sentimos para decidir cuál de ellos satisfacer y entonces actuar conforme a nuestra decisión.[14] Sólo de la persona, y no de la voluntad, puede apropiadamente decirse que es libre. La voluntad es el poder de examinar las ideas y de suspender la acción o decidirse por ella, y no tiene sentido hablar del poder como algo libre (II.XXI.5, p. 236 8-14, pp. 237-240; 21-28, pp. 244-248).[15] Si sentimos más desasosiego por carecer de comida en este momento que por el deseo de ir al cielo, la voluntad nos hace actuar de suerte que apacigüemos nuestro mayor desasosiego (II.XXI.31-38, pp. 250-256). Así y todo, sólo los pensamientos sobre placeres y dolores pueden suscitar desasosiego. Nuestra voluntad sólo puede involucrarse cuando pensamos que algún bien o algún mal están en juego.

Locke emplea estas reflexiones para demostrar que los elementos que se requieren para explicar nuestras ideas morales —ideas sobre Dios, la ley, el bien, la voluntad, la

recompensa y la felicidad— pueden deducirse en su totalidad de los datos que proporciona la experiencia. Son todas las ideas que necesitamos para labrarnos un repertorio complejo de conceptos morales. Va un ejemplo para ilustrar este punto. La idea de matar implica ideas sobre el acto de poner fin a una vida humana, de hacerlo intencional y voluntariamente, y sobre el hecho de que el acto es reprensible para la mayoría de la gente en mi sociedad o de que está prohibido por la ley civil o divina. Así como todas las ideas complejas, ésta se compone de ideas sencillas, "que hemos recibido por vía de la sensación o de la reflexión" (II.XXVIII.14, p. 358).[16]

3. LA MORALIDAD COMO CIENCIA

Es asunto de considerable importancia para Locke que las ideas morales sean ideas complejas como las que él llama "modos mixtos". Somos nosotros quienes las construimos, no son copias de la observación de complejos dados. Su propósito no es servir de espejos ni adecuarse a alguna realidad externa, como ocurre con las ideas de sustancia. Más bien son "arquetipos que forma la mente, sirviéndose de ellos para ordenar y denominar las cosas", y sólo pueden ser errados si hay alguna incompatibilidad entre los elementos que juntamos en ellos (*ECHU,* II.XXX.3-4, pp. 373-374; II.XXXI.3-4, pp. 376-377). Por consiguiente, si somos perfectamente claros sobre las ideas morales que nuestras palabras morales representan, tenemos conocimiento de las esencias de las propiedades morales que son reales y no sólo nominales (III.III.18, p. 418; III.XI.15, p. 516).

La noción de los modos mixtos redondea tan oportunamente la teoría de Pufendorf sobre las entidades morales que hasta puede que haya sido concebida para ello. Pufendorf mismo, a diferencia de Cumberland, no hace ningún esfuerzo para explicar de dónde obtenemos las ideas en nuestro conocimiento de las entidades morales, afirmando sólo que las entidades se deben a la imposición de Dios. Locke rechaza enfáticamente cualquier explicación que invoque la acción inmediata de Dios sobre la mente. Todas las ideas de modo mixto son creaciones nuestras, que muestran la razón que Dios nos dio haciendo lo que le corresponde hacer: proporcionarnos la orientación que necesitamos en la vida. Es debido a que las ideas y los términos morales son creación nuestra que Locke se cree autorizado a pronunciarse más categóricamente sobre lo demostrable que es la moralidad (III.XI.17-18, pp. 517-518; IV.XII.8, p. 643).

Aun si los hombres siempre toman en cuenta la ley de opinión y la ley civil al formular sus opiniones morales, la única ley de moralidad verdadera es la que Dios estableció para nosotros. Esa ley tiene mayor proximidad con nosotros que cualquier otra, puesto que nuestra felicidad o desgracia eterna va determinada por lo mucho o poco que cumplamos con ella. ¿Cómo hemos de saber lo que la ley de Dios nos dice que hagamos? En un famoso pasaje Locke nos dice el tipo de respuesta que podemos esperar de esta pregunta:

> Las *ideas* de un Ser supremo, infinito en Poder, en Bondad y en Sabiduría, cuya obra somos, y de quien dependemos, y la *idea* de nosotros mismos, como unos seres racionales y dotados de entendimiento, estas dos ideas, digo, una vez claramente poseídas por nosotros, supongo que podrían, bien consideradas y perseguidas en sus consecuencias, ofrecernos un fundamento para cimentar nuestras Obligaciones y las Reglas de nuestras Acciones, que bastaría para situar a la *Moral entre las Ciencias capaces de Demostración.* Y, a este respecto, no dudo que se podrán deducir, partiendo de Proposiciones de suyo evidentes, las verdades medidas del bien y del mal, por una serie de consecuencias necesarias y tan incontestables como las que se emplean en las matemáticas (IV.III.18, p. 549).

La existencia de Dios, considerado como un ser eterno, poderosísimo e inteligentísimo, puede ser demostrada, nos dice Locke en IV.X, y es obvio que nosotros, siendo sus criaturas, dependemos de él. Y si entonces examinamos simplemente las ideas de dos seres de esta naturaleza, así como "el ser inferior, finito y dependiente está en obligación de obedecer al Ser supremo e infinito", igualmente veremos que dos más dos son más que tres cuando examinamos tales ideas (IV.XIII.3, p. 651).

Locke da un ejemplo de cómo hay que construir demostraciones de las verdades morales más específicas. Tómese algún concepto moral, como la injusticia. Una de sus partes es el concepto de propiedad, que a su vez es la idea de algo a lo que alguien tiene derecho. *Injusticia* es el apelativo que se da a la idea de modo mixto de violar el derecho que tiene alguien a algo. De esto se colige irrefutablemente que donde no hay propiedad no hay injusticia. Esto es un modelo para demostraciones sobre la moralidad. Lo único que nos queda es poner manos a la obra para producir otros más (IV.III.18, p. 549).[17]

Locke admite que hay dificultades particulares para poder hacerlo. Las ideas morales son más difíciles de clarificar y, "por lo común, más complejas" que las que entran en las matemáticas.[18] Los intereses privados y las lealtades partidistas llevan a los hombres a pelear por demostraciones morales, pero no por problemas matemáticos (IV.III.20-21, pp. 552-553). Así y todo, Locke piensa haber probado cómo las demostraciones morales pueden producir certeza, que es justamente "la percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras *ideas"*. Aunque nunca hubiera existido una persona virtuosa, no deja de ser demostrablemente cierto que un hombre justo nunca viola los derechos de otro. Por supuesto que tenemos que ponernos de acuerdo sobre las ideas a las que damos nombres. Si Dios ha definido ciertos nombres morales —dice Locke—, "hay peligro en aplicarlos o emplearlos en otro sentido"; pero como sólo se trata de definiciones humanas, lo peor que puede pasar es que se incurra en la impropiedad verbal. Y si trabajamos con ideas complejas en vez de usar sólo nombres, siempre podemos obtener pruebas (IV.IV.7-10, pp. 565-568).

"Nuestro negocio aquí —dice Locke— no es conocer todas las cosas, sino aquellas que corresponden a nuestra conducta" (I.I.6, p. 46). La moralidad proporciona la orientación indispensable para esta tarea. Locke insiste mucho en las limitaciones de nuestra habilidad para alcanzar el conocimiento especulativo. Pero nunca nos dio esa ciencia de la moralidad cuyos fundamentos afirmó haber elaborado.

4. EL VOLUNTARISMO DE LOCKE

No es difícil ver cómo Thomas Burnet pudo llegar a decir que lo que Locke presentaba era "un Dios sin atributos morales". La bondad moral —según explica Locke— es lo que predicamos de la acción que acata una ley respaldada por sanciones. Nadie podría imponer una ley semejante a Dios, así que sus acciones no podrían ser moralmente buenas o moralmente malas. De la misma manera, los actos de Dios no pueden ser ni pecados ni deberes, ya que ambos presuponen leyes respaldadas por sanciones divinas. Locke sabía del intento de Cumberland por demostrar que hay una verdad necesaria, basada empíricamente, que apuntala el equivalente de una ley que rige a Dios. Pero Locke ni siquiera toca el tema.

Es más, en varios pasajes Locke insiste en que no hay nada en la naturaleza que corresponda a nuestras ideas morales de modo mixto (III.IX.5, p. 477; III. IX.11, p. 481; III.XI.9, p. 513). Por tanto, no hay nada en la naturaleza que ponga un límite moral a la voluntad de Dios. Pero si ni la ley ni la naturaleza pueden obligar al Dios de Locke, entonces éste está adoptando la postura voluntarista de que la voluntad de Dios es el origen de los atributos morales. Claro que el poder de Dios hace de él causa de placer y de dolor, y por ello puede considerársele como un bien o como un mal natural. Pero esto no nos sirve de mucho. Poseer un poder ilimitado sólo permite que Dios sea, en el mejor de los casos, un déspota benevolente, y en el peor, un tirano. Esto parece dar un buen argumento a la afirmación de Burnet de que seguir la visión de Locke supone que las leyes que Dios ha establecido para nosotros son "completamente arbitrarias".

Locke podría rebatir este argumento si pudiera demostrarnos que no solamente el poder y el conocimiento de Dios son ilimitados sino también su bondad. Y de hecho Locke sostiene que dependemos de un ser "que es eterno, omnipotente, todo sabiduría y bondad" (IV.XIII.3, p. 651). Locke acude a estos atributos cuando afirma que una ciencia de la moralidad es posible. Pero su prueba de la existencia de Dios no demuestra que Dios es naturalmente bueno. Resumiéndolo, el argumento es el siguiente. Nosotros sabemos que existimos y que podemos percibir y tener conocimiento de las cosas. Lo único que puede explicar este hecho es que fuimos creados por un ser eterno sumamente poderoso e inteligente (IV.X.3-5, pp. 620-621). Locke afirma que "si meditamos como es debido esa *idea,* será fácil deducir de ella todos esos otros atributos que es necesario adscribir a ese Ser eterno" (IV.X.6, p. 621). Ni en la expansión de su prueba, que ocupa lo que resta de este capítulo, ni en ninguna otra parte del *Ensayo* Locke parece demostrar cómo se deduce la benevolencia esencial de Dios. Si para él esa deducción era cosa fácil, no lo ha sido así para sus lectores.[19]

La forma en que Locke quiere demostrar las verdades morales empeora las cosas, ya que sugiere que no podría haber ninguna demostración de un principio moral que satisficiera sus criterios. Como ya lo apunté, Locke mantiene que un principio debe proporcionar auténtica orientación. No ha de ser trivial o hueco, un mero enunciado verbal que no nos permita escoger actos justos. Aunque Locke dice que debemos comenzar nuestras demostraciones morales partiendo de principios evidentes, también dice que no hay principios *morales* evidentes que tengan contenido sustancial. La demostración consiste en hacer explícitas las ideas que van juntas en un modo complejo

y en mostrar, empleando quizás una idea compleja intermedia, cómo prácticamente se traslapan con las ideas de otro modo complejo. Tal como lo señaló un crítico contemporáneo, es difícil ver cómo esto pudiera dar otros resultados que no sean las proposiciones "nimias" o huecas que Locke critica en los partidarios del innatismo.[20] Y el problema se hace mayor cuando Locke afirma que somos nosotros quienes juntamos los elementos de las ideas morales. ¿Qué garantía tenemos de que las ideas morales que construimos nos informan de la voluntad de Dios para nosotros? Decir con Locke que puede que Dios haya elaborado algunas ideas morales que nosotros, bajo nuestra propia responsabilidad, desconocemos, no sirve de nada a no ser que podamos determinar cuáles son; y, por lo menos en el *Ensayo,* Locke no nos dice ni muestra cómo debemos decidir.[21]

La psicología moral de Locke agrava todas estas dificultades. Según él, es posible que tengamos un cierto interés por el bienestar de los demás, tal como quizás encontremos nuestra felicidad con búsquedas y logros que no tengan nada que ver con otra gente. Pero su recalcada insistencia en que "sería en vano que un ser inteligente estableciera una regla para los actos de otro, si no tuviera la potestad de recompensar la observación de esa regla" (II.xxviii.6, pp. 351-352), lo hace sonar como si pensara que una visión estrechamente egocéntrica sobre la motivación es acertada para casi toda la gente, cuando no para toda. Un soberano sin límites que da orientación arbitraria a una población egoísta, tal es de hecho el modelo que parece surgir de las relaciones morales entre Dios y los seres humanos. Y si se admite, tal como es notorio con Locke (IV.III.6, pp. 540-541), que la materia pudiera ser pensante, ¿cómo podría esperarse tener la certeza de la inmortalidad del alma que él cree necesaria para inducirnos a obedecer las leyes de Dios?

5. LA REVELACIÓN Y LA RAZÓN EN LA MORAL

Algunas de las observaciones que hace Locke en *La racionalidad del cristianismo* (1695) refuerzan la visión más bien sombría de la moralidad que sugiere la lectura del *Ensayo*.[22] También nos dan la respuesta de Locke a una pregunta importante que no es tratada en el *Ensayo:* ¿está el conocimiento de las leyes de Dios fácilmente disponible a todos? Mientras se debate que el cristianismo requiere de sus partidarios la única y mínima creencia doctrinal de que Jesús es el Mesías o el Salvador, Locke plantea la pregunta: "¿Qué necesidad había de un Salvador? ¿Qué ventaja tenemos con *Jesucristo?*" (p. 56). La pregunta surge porque Locke ha venido sustentando que la razón podría haber enseñado los rudimentos de la verdad religiosa incluso a quienes las revelaciones judías y cristianas no fueron comunicadas. La razón podría haber mostrado, por ejemplo, que la ley natural exige que perdonemos a nuestros enemigos. Así que la razón podría enseñar que el autor de esa ley —cuya existencia, recordémoslo, puede aprenderse mediante la razón— nos perdonará si nos arrepentimos de nuestros pecados y decidimos enmendarnos. No obstante, la creencia de que podemos ser perdonados es

una prerrevelación homóloga a la creencia de que Jesús es el Mesías. Aceptarla equivaldría a hacer que los paganos fueran aptos para la salvación (pp. 54-55). ¿Por qué, entonces, fue necesaria la llegada del propio Cristo?

Parte de la respuesta es que la sola razón no podría haber bastado para convencer a la mayoría de la gente de la existencia de Dios, mientras que la presencia personal de Cristo permitió que la creencia se difundiera. La otra parte es que la raza humana necesitaba de un conocimiento más claro de la moral que la sola razón había podido ofrecerle. Los filósofos paganos no descubrieron todas las leyes de la naturaleza, y ni siquiera las más importantes, y parece que en general —dice Locke— "es una tarea demasiado difícil para la razón, por sí sola, sentar la moralidad en todas sus partes sobre un fundamento verdadero, con luz clara y convincente" (p. 60). Supóngase que se hubiera hecho un compendio de enseñanzas morales no cristiano, y que incluyera hasta la sabiduría de Confucio, y supóngase que llevara incluidos los mandatos de la ley natural: ¿y entonces qué? "La ley de naturaleza es también la ley de conveniencia"; no es de extrañar, por tanto, que "los hombres habilidosos" encuentren lo que es adecuado simplemente mediante su belleza y su conveniencia.[23] Sin embargo, aun así, los preceptos descubiertos y enseñados de tal forma sólo vendrían siendo orientaciones o consejos que los hombres sabios nos dan para vivir una vida feliz. Los preceptos no podrían haber sido enseñados como leyes obligatorias. Sólo el conocimiento de que los preceptos son el mandato de un legislador supremo que recompensa y castiga podría transformarlos en leyes morales; y los paganos no poseían ese conocimiento de forma apropiada, por lo cual Cristo tenía que enseñárselo a ellos (pp. 62-65).

No es evidente cómo puede hacerse compatible esta postura con la opinión de Locke de que Dios nos ha dado raciocinio suficiente para descubrir lo que necesitamos saber respecto a las cosas que más nos importan: la moralidad y la religión. No nos es de mucha ayuda su afirmación de que ahora que Cristo ha dejado claro que Dios establece leyes y nos ha dicho en qué consisten podemos demostrar que son razonables, de manera que lleguemos a pensar que fuimos nosotros mismos los que las descubrimos. Pero aun cuando la razón hubiera revelado y probado la ley de naturaleza en su totalidad, las demostraciones racionales no bastarían para inducir a la gente común a actuar moralmente. "La humanidad en su gran mayoría carece de tiempo libre o de capacidad para la demostración […] es como si se esperara que los jornaleros y los artesanos, las tejedoras y las lecheras fueran matemáticos perfectos que se perfeccionaran en *ética*" si se les diera cátedra con pruebas sobre las leyes morales. "Respondiendo a órdenes sencillas —continúa Locke— es la única forma segura de llevarlos a la obediencia y a la práctica. La gran mayoría no tiene capacidad para saber y por lo tanto debe creer." Se necesita a Jesucristo venido del cielo y cubierto de gloria para convencer a la mayoría de la gente de que cumpla con las leyes de naturaleza (pp. 66-67).

Las dudas de Locke sobre la capacidad que tiene el raciocinio para descubrir y enseñar eficazmente las leyes de naturaleza no contradicen su opinión de que, una vez reveladas, las leyes pueden ser demostradas racionalmente. No obstante, ello nos obliga a interpretar con precaución los pasajes en que Locke dice que la ley de naturaleza es

"clara e inteligible para todas las criaturas racionales" (*Two Treatises,* II.124, p. 351). Esto no es ningún descuido que lleve a la afirmación racionalista de que las leyes de naturaleza son evidentes. Pero tampoco lo es la afirmación de que el conocimiento de las leyes de naturaleza está disponible para todos por igual. Las leyes son suficientemente claras para que el jornalero y la tejedora puedan obedecer una vez que han recibido la instrucción necesaria. Sin embargo, no serán capaces de entender por sí mismos por qué las leyes son vinculantes para ellos. Obedecerán a Dios obedeciendo a otros hombres.

6. LOS PRIMEROS TRABAJOS DE LOCKE SOBRE EL IUSNATURALISMO

Al inicio de su carrera Locke se había compenetrado con numerosas exposiciones tradicionales sobre la teoría iusnaturalista y se había familiarizado con los problemas que éstas plantean.[24] Sus primeras obras, que quedaron sin publicar, y que su primer traductor tituló *Ensayos sobre la ley de naturaleza,* muestran a un Locke esforzándose por resolver cuestiones como el carácter innato de las ideas morales, la relación entre las ideas referentes al derecho y al poder al configurarse la idea compleja de obligación y la distinción entre lo aconsejable y lo obligatorio.[25] Locke también habla de cómo llegamos a conocer las leyes de naturaleza y de lo que justifica el dominio de Dios sobre nosotros. No es necesario que tratemos todos estos puntos aquí, pero sí vale la pena apuntar su opinión sobre el último asunto.

Locke piensa que hay dos razones que demuestran que Dios tiene autoridad y no solamente poder sobre nosotros. Una es su sabiduría. Dios tiene finalidades y, siendo omnisapiente, es seguro que escoge los mejores medios para alcanzarlas. Nuestra posición no nos permite cuestionar a Dios. Verdad es que esto sólo podría ser cierto tratándose de una mera deidad tiránica. Sin embargo, Locke deja claro que él no ve a Dios como un tirano y apunta que obedecer a un rey solamente por miedo a su poder "sería establecer firmemente la autoridad de los tiranos, ladrones y piratas" (*Essays,* VI, p. 189). Para evitar inculpar a Dios de tiranía Locke recurre al principio de que un creador tiene derecho al control de sus criaturas. El principio del derecho del creador es algo que Locke sostuvo durante toda su vida.[26] Nadie puede negar que Dios nos ha dado una ley —dice Locke— o que "Dios tiene el derecho de hacerlo, puesto que somos sus criaturas" (*ECHU,* II.XXVIII.8, p. 352). Puede ser; pero ni en el *Ensayo* ni en ninguna otra obra Locke intenta justificarlo.[27] Sin duda, a Locke esto le pareció bastante obvio como para que tuviera necesidad de justificarlo, aun cuando, por supuesto, su propia filosofía de madurez no admita principios morales evidentes.

En sus primeras obras, Locke estaba a todas luces tratando de evitar una postura como la que Burnet le reprocha. Lo que no queda claro es si su empirismo se lo permitía, al principio o al final de su carrera. El empirismo lo lleva al naturalismo que concierne a las ideas morales; y esto lo lleva a lo que ahora son dificultades bien conocidas. A Locke

las ideas sobre el bien y el mal en sentido "natural" no le bastan: es necesario conocer el sentido moral de estos términos, y eso, como ya vimos, depende de la idea que se tiene de la ley, lo cual a su vez requiere ideas sobre la autoridad y el derecho. Si bien Locke piensa que la idea sobre el poder que obtenemos de la introspección (*ECHU,* II.xxi.4) basta para dar cuenta de la idea de autoridad, se acerca a Hobbes lo suficiente para justificar las inquietudes de Burnet; y es que Locke no admite que otros sentidos puedan proporcionarnos ideas sencillas. Tampoco ofrece una explicación explícita de la autoridad como idea, ni de la idea del derecho, y es difícil ver cómo hubiera podido hacerlo sin demostrar con la claridad suficiente que su teoría sobre el significado no le permite marcar la distinción que necesita entre todos estos elementos y el mero poder.

En sus *Ensayos sobre la ley de naturaleza* queda bastante claro que Locke no piensa que el solo temor al castigo sirva para inducirnos a obedecer las leyes naturales de Dios. De alguna manera el simple reconocimiento de las legítimas leyes de Dios basta para inducirnos. No obstante, en su opinión de madurez Locke no puede recurrir a este punto. Su postura definitiva, como ya lo indiqué, es que lo que nos induce siempre está conectado (por indirectamente que sea) con nuestra anticipación del placer o del dolor.[28] Los sujetos de un soberano pueden saber en qué consisten las leyes aun cuando no tengan conocimiento (como ocurre con casi toda la gente) del bien que acarrea la obediencia, porque las leyes en sí mismas no lo dicen. ¿Por qué habrán de obedecer? La respuesta es inevitable: el temor al castigo, la esperanza de una recompensa. El primer bosquejo de la ley natural no contiene nada que ayude a Locke a escapar de la visión poco grata que sobre la motivación moral de los hombres se sugiere en el *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

Tampoco las primeras obras son de mucha ayuda para explicar cómo llegamos a saber lo que Dios nos manda hacer. Locke sostiene que esto lo aprendemos de la experiencia, no por revelación directa, tradición, ideas innatas o consentimiento general. La experiencia nos demuestra que hay "un superior poderoso" de todas las cosas (*Essays,* V, p. 153) al que estamos naturalmente dispuestos a venerar; demuestra que tendemos a nuestra preservación; y demuestra que estamos dispuestos a vivir socialmente y que nos encontramos dotados, debido a que poseemos un lenguaje, de lo necesario para poder hacerlo. Pero cómo exactamente hemos de ir de allí al conocimiento de las leyes que rigen nuestros deberes hacia Dios, el yo y los demás, es algo que no se especifica.[29]

7. LA JUSTICIA Y EL AMOR

Los *Dos tratados de gobierno* no nos prestan ayuda para poder elaborar detalladamente una teoría de Locke sobre la naturaleza de la obligación o de la motivación; pero sí apuntan a una elaboración de su opinión acerca de cómo podríamos llegar a conocer qué ideas morales de modo mixto Dios se propuso que fueran el centro de nuestras vidas y de nuestras sociedades. Éste no es el núcleo principal de los *Tratados;* sin embargo, en el segundo hay indicaciones sobre un tipo de argumento que a los coetáneos de Locke les

habrá parecido conocido. Allí Locke dice que Dios hizo al hombre de tal manera que "no era bueno que estuviera solo". Es por ello que Dios "lo puso bajo fuertes obligaciones de necesidad, conveniencia e inclinación, que lo llevaron a vivir en *sociedad",* y lo dotó de razón y habla que hicieran esto posible (*Two Treatises,* II.77, pp. 318-319 [*Segundo tratado,* 77]). Si estas características especiales y fuertemente pronunciadas en los seres humanos indican la voluntad de Dios hacia nosotros, entonces también será su voluntad que hagamos lo necesario para que esto se lleve a cabo. Locke sugiere que en los primeros estadios de la historia de la humanidad no se necesitaba gran cosa en materia de moralidad. Los miembros de cada familia se acomodaban naturalmente unos con otros y en la "Edad de oro" la vida personal y social debió ser tan sencilla y tan falta de bienes materiales que el conflicto no podía ser un problema mayor (II.110-111, pp. 341-343). Pero nuestra natural propensión a querer incrementar nuestro grado de bienestar inevitablemente lleva a una mayor riqueza y a la competencia. Para salir adelante —sostiene Locke— nos vemos llevados a formar organizaciones políticas.[30]

La filosofía política de Locke no es mi tema aquí. El propósito de traerla a colación es indicar cómo hubiera podido ayudar a resolver el problema de determinar cuáles son las ideas morales complejas que Dios nos destina.[31] Dios quiere —habría dicho Locke— que empleemos aquellas que nos permitan vivir tal como las características particulares de nuestra naturaleza nos muestran que Dios quiso que viviéramos: socialmente y con una prosperidad ascendente originada en parte, precisamente, por la competitividad egoísta que nos dificulta vivir juntos. Tenemos un raciocinio apropiado para construir los conceptos y descubrir las leyes que nos son necesarias para este fin. De esta manera, los conceptos afines de justicia y propiedad en sentido lato tienen entonces un lugar evidente en los planes que Dios forjó para nosotros.

Para Locke, al igual que para Grocio y Pufendorf, la justicia no constituye toda la moralidad. Si un razonamiento que va de la condición humana a la voluntad de Dios hace por lo menos probable que Dios quiera que organicemos nuestras vidas en torno a los conceptos de justicia y de propiedad, queda la cuestión de saber si un razonamiento similar puede apuntalar la "obligación propia de los hombres de amarse mutuamente" que, junto con la máxima de justicia, a Locke le parece fundamental (*Two Treatises,* II.5, p. 270 [*Segundo tratado,* 5]). Poco dice Locke sobre la caridad en su obra publicada, y aunque, como ya lo apunté anteriormente, su psicología da cabida a que observemos un interés directo y desinteresado por el bienestar de los demás, hace mayor hincapié en lo que origina discordia en nuestra naturaleza que en el amor de unos hacia otros. Éste, llevado al grado de sacrificarnos por otro, no es una característica tan sobresaliente de nuestra constitución ya que Locke cree que nuestra naturaleza lo mismo apunta hacia la caridad que hacia la justicia. Y Locke no sugiere ninguna otra fuente natural por la que pudiéramos llegar a saber que estamos sujetos a una ley de amor.

8. EL VOLUNTARISMO Y LA MORALIDAD EMPIRISTA

En vida Locke no reconoció la autoría de los tratados sobre gobierno, y menos aún dijo que el argumento del *Segundo tratado* tenía por objeto dar cuerpo a su teoría moral. Tampoco dijo que fue su impericia para ofrecer cimientos sólidos a la gran máxima de caridad lo que le impedía completar y publicar una moralidad demostrativa.[32] Lo que sí sabemos por Burnet y otros más es que a los lectores de Locke les preocupaban más los asuntos de orden general que las opiniones de éste sobre la moralidad. La preocupación de los lectores surgió del voluntarismo de Locke. Y bien puede verse cómo el interés que él mostraba por la política puede haberlo forzado a adoptar el voluntarismo y el empirismo que le va aparejado.

A Locke le interesaba combatir tanto las dudas de los escépticos sobre la moralidad como las pretensiones entusiastas de quienes creían tener inspiración e intuición divinas para conocerla.[33] Todos los iusnaturalistas modernos habrían compartido estos objetivos; tanto el escepticismo como el entusiasmo obran contra la posibilidad de mantener una sociedad honesta y estable. Para Locke, lo mismo que para Hobbes, Pufendorf y Grocio, un naturalismo empirista era la única respuesta que podía ofrecer un tratamiento científico para zanjar disputas y evitar el callejón sin salida a que llevaba recurrir a la autoridad o a la preferencia personal. Sólo entendiéndose la moralidad con Dios como elemento esencial podía ser aceptable a los lectores y a Locke mismo. Es claro que éste lee a Grocio tal como lo hizo Pufendorf, como un intelectualista, y puede haber pensado, como Barbeyrac, que con esta postura puede caerse muy fácilmente en hacer de Dios algo superfluo. Locke también rechazó la forma en que Cumberland hacía intervenir a Dios. Como ya lo apunté, Cumberland naturalizó las recompensas y castigos que él consideraba esenciales para la ley, recurriendo a Dios como el creador benevolente que revela su presencia mediante ellos. Locke prontamente descarta tal opción. Dios —según él— debe recompensar y castigar "con algún bien o algún mal, respectivamente, que no sean el producto y la consecuencia naturales de la acción misma, porque aquello que naturalmente es una conveniencia o inconveniencia opera por sí solo, sin necesidad de una ley" (*ECHU,* II.xxviii.6, pp. 351-352). Esta opinión, muy afín a Cumberland, implica que para la moralidad no es necesaria una ley (y sin ley no hay legislador). Sólo el voluntarismo preserva a Dios como algo esencial. Pero entonces la teoría de Locke sobre el significado lo obliga a sustentar que sólo el poder de Dios hace que sea nuestro soberano. Nada más puede decirse que sea significativo.

En 1675 Thomas Traherne publicó *Christian Ethicks,* una exposición sistemática de la moralidad, si bien nada original. Traherne, quien más que pensador era un animado poeta y un bondadoso defensor de la virtud, no dejó por ello de resumir sentenciosamente el interés suscitado por el voluntarismo en general. "Quien sospecha que Dios es un tirano —dice Traherne— no puede venerarlo ni amarlo ni gozar de él."[34] Bacon incluso hubiera reprendido el estilo de la observación de Traherne; no obstante, ésta resume una actitud que cada vez era más ampliamente compartida. La combinación de voluntarismo con empirismo se creía que llevaba ineludiblemente a una visión de las relaciones entre Dios y sus humanos súbditos moralmente inaceptable. Esta inquietud resalta en la protesta de Burnet sobre el hecho de que Locke presente a un Dios sin

atributos morales. Más adelante también veremos esto en otros.

A muchos filósofos hoy en día la versión que Locke ofrece del naturalismo en la ética les parece equivocada porque atribuye un significado incorrecto a las palabras. La observación de Traherne sugiere que el problema que los lectores de Locke tenían con este punto es de otra índole. Su problema es que el naturalismo nos forzaría a una interpretación inaceptable de nuestras relaciones con Dios. Locke no podía describir un dominio de Dios sobre nosotros que no tuviera por base otra cosa que no fuera su poder y maestría como creador. Locke no podía admitir ninguna diferencia de principio entre el dominio de Dios y el de un déspota benevolente, salvo a costa de hacer entrar en su sistema conceptos que no podían deducirse de la experiencia.

Sugiero que no fue el problema de cómo probar la gran ley sobre la caridad lo que hizo que Locke se negara a publicar una ética deductiva. Fue más bien su apuro al verse incapaz de dar a Burnet una explicación satisfactoria de cómo podíamos siquiera afirmar y reafirmar, y mucho menos probar, que Dios es un soberano justo. Locke no podía admitir una relación como la que muchos cristianos, incluso él mismo, creían que existía entre Dios y sus criaturas.[35] El fracaso de Locke llamó la atención sobre las consecuencias morales del empirismo con mayor fuerza que las éticas empiristas que lo habían precedido. Hobbes abogó por los elementos de una ética empirista, pero su epistemología fue ampliamente eclipsada por opiniones políticas que eran sumamente contenciosas y, en todo caso, sus opiniones sobre la religión causaron escándalo. Su obra, por tanto, planteó problemas más urgentes que cualesquiera de los que habrían surgido de una conexión entre el empirismo y el voluntarismo. Pufendorf, aunque era un empirista, no elaboró una teoría general sobre la deducción de los conceptos a partir de la experiencia. Más bien se concentró en la elaboración de un código detallado de la ley natural, susceptible de ser usado como guía para una legislación concluyente. Si bien lo que significaba afirmar que Dios es justo era algo problemático para él, los lectores podían hacer caso omiso de ello y así y todo aceptar su código.

Con Locke era diferente. A él le interesaba más la epistemología de la ley natural que la elaboración de un código. El resultado fue que la conexión entre el voluntarismo y el empirismo sobresalía más ostensiblemente en su concepción de la ética, por muy fragmentaria que ésta fuera, que en la de Pufendorf. Los lectores de Locke apenas podían evitar ver que si, como él, adoptaban el empirismo naturalista en materia de conceptos morales, entonces forzosamente tenían que adoptar el voluntarismo, a menos que dejaran a Dios fuera de toda moralidad. El voluntarismo de Locke, como el de Pufendorf, tenía indudablemente una motivación profundamente religiosa. Sin embargo, una consecuencia no intencional de la obra de Locke fue que quedara aún más claro que en el caso de Hobbes que si un voluntarismo incisivo es inaceptable debido a sus consecuencias morales, lo mismo es cierto en el caso del empirismo.[36]

9. THOMASIUS: EL RECHAZO DEL VOLUNTARISMO

A Christian Thomasius (1655-1728), aunque hoy en día es casi un desconocido, los eruditos alemanes lo consideran el fundador de la Ilustración alemana.[37] Thomasius se opuso a los juicios de brujas y a otros ejemplos de lo que él veía como supersticiones. Se atrevió a dar cátedra y escribir sobre filosofía en alemán y no en latín, lo cual lo llevó a inventar gran parte de la terminología según avanzaba. Intentó por este medio y por otros mejorar la educación y la moral de la gente con una instrucción bastante común, y fomentar formas de decoro social que no fueran las establecidas por las cortes y los cortesanos. Favoreció y trabajó por otras causas que podríamos considerar progresistas; y continuó cambiando de idea sobre la filosofía que mejor pudiera apuntalar sus esfuerzos. Tras publicar un voluminoso tratado en latín sobre la ley natural en 1688, muy cercano a Pufendorf, en 1692 publicó, en alemán, una *Introducción a la ética,* con el subtítulo de *Sobre el arte de amar razonable y virtuosamente,* al cual siguió un libro sobre la aplicación de ese arte. La doctrina en estas obras, muy leídas ambas, era bastante diferente de la del tratado inicial. Su último tratado en latín, los *Fundamenta Juris Naturae et Gentium,* o *Foundations of the Law of Nature and of Nations,* de 1705, plasmaba cambios de opinión aún más abundantes y fundamentales. No es necesario seguir las oscilaciones y los repetidos cambios de Thomasius, pero una breve mirada a algunos aspectos de su posición definitiva resulta instructiva y de hecho indispensable.

Los dos libros sobre el amor muestran a Thomasius trabajando en los términos de una larga tradición de pensamiento moral y terapéutico centrado en el amor; éste se concibe no como el *agapē* o la *caritas* cristianos sino como un fenómeno puramente humano, para cuya explicación no se necesita recurrir a la gracia divina. Cumberland abordó el amor de modo similar, y edificó su doctrina de la ley natural con el objeto de mostrar que en ella se centra la moralidad. A la vez, procuró eludir el voluntarismo; y sus dos propósitos fueron una hermosa coincidencia. La lógica encaminada a desplazar el voluntarismo lo condujo a la ley del amor, esto es, la exigencia de que maximicemos el bien natural; y si tal es la ley moral, tenemos en las manos una forma sencilla de mostrar que los mandamientos de Dios no son arbitrarios sino que se pueden justificar en términos comprensibles para nosostros. Thomasius comenzó como un discípulo cabal de Pufendorf, y cuando finalmente rechazó el voluntarismo, se aproximó al utilitarismo hasta quedar por lo menos tan cerca de él como lo estaba Cumberland. "La norma universal de toda acción —dice— es ésta: se ha de realizar aquello que hace que la vida del hombre sea duradera y dichosa en grado máximo" (*Fundamenta,* I.6.21).

Thomasius dio por sentada la problemática de Grocio pese a que rechazó a Pufendorf. Sus objeciones a la teoría iusnaturalista son de particular interés precisamente por provenir de un antiguo partidario de ella. Nos dan una idea del efecto que una actitud como la de Traherne debe tener cuando se la elabora con cierto detalle. Es bastante probable que Thomasius conociera la obra de Cumberland, de la que se había publicado una segunda edición en Alemania en 1683. Su tratado de la época de madurez muestra que había leído el *Ensayo* de Locke y adoptado mucho de lo que éste dice sobre la ley natural.[38] Al estar a la cabeza de la nueva Universidad de Halle, Thomasius ocupaba una

posición dominante en la vida intelectual de Alemania. El hecho de abandonar la teoría de Pufendorf fue una respuesta sumamente significativa a los trabajos imperantes en materia de iusnaturalismo.

Desde el principio, en su capítulo sobre las pasiones, Thomasius nos da una indicación central del motivo que tuvo para abandonar la teoría de Pufendorf. Un sentimiento religioso apropiado —dice Thomasius— se define por una esperanza y un temor a Dios, y también se le llama temor infantil. Temer desproporcionadamente a Dios es superstición. Es un temor servil (I.2.32). Tras esto no es de sorprender que leamos más adelante que "mientras que el concepto y la representación de Dios como padre apuntala un temor infantil, el de Dios como monarca absoluto apuntala un temor servil". Sólo los necios imaginan a Dios como un déspota "…si un hombre sabio imaginara a Dios como a un soberano humano, más valdría que lo imaginara como padre que como soberano. Porque para la perfección de Dios es más conveniente procurar lo mejor para el hombre que ir en pos de su propio provecho mediante leyes grabadas despóticamente en el corazón de los hombres" (I.5.41-43). Aquí el rechazo del voluntarismo está ligado directamente a Dios en su búsqueda del bien supremo. Thomasius añade que si concebimos a Dios como "un legislador despótico que exteriormente obliga a los hombres mediante castigos", también debemos tener presente que no hay acciones honestas o vergonzosas que sean independientes de la voluntad de Dios. Thomasius afirma haber demostrado en otra parte que esta pretensión voluntarista es equivocada y que lo que le interesa en esta obra se halla en otra parte (I.5.51). Se halla en su reelaboración del sistema de Pufendorf. Thomasius escribe como alguien que no pudiera sacarse de encima el viejo vocabulario; y sin embargo, modifica profundamente los significados de sus términos clave.

10. OBLIGACIÓN Y CONSEJO

Thomasius abandona la tesis de que Dios impone su voluntad con amenazas de castigo. Un Dios sabio es un maestro más que un legislador —afirma Thomasius— y sólo podemos aprender si tenemos la mente en paz y no perturbada por el miedo. Dios, además, nos instruye por la razón, y la sola razón no puede demostrar que debamos concebirlo como alguien que hace uso de castigos. De hecho, Thomasius dice, y en esto hay un eco del rechazo de Locke sobre el intento de Cumberland para naturalizar las sanciones, que la razón "percibe que todos los castigos que puedan caer encima de los transgresores de la ley de naturaleza que no sean consecuencia de una norma humana son naturales y, por lo tanto, no se les llama castigos propiamente dichos". Por definición el castigo supone males vinculados a ciertos actos debido a una intervención deliberadamente voluntaria en el curso normal de la naturaleza. Es una institución puramente humana. De las leyes de naturaleza únicamente podría concluirse que alguien merece ser castigado, pero no el castigo que merece (I.5.37-40, 53).

A falta de poder concebir a Dios como alguien que amenaza con castigos, gran parte

del iusnaturalismo tradicional deberá desaparecer. En su prefacio Thomasius nos dice que en un principio, siguiendo a Grocio y a Pufendorf, no había conseguido distinguir entre los diversos significados de la palabra "ley". El castigo es "el poder superior de la ley". Si Dios no castiga, entonces sus órdenes no son leyes en el mismo sentido que las leyes humanas. La ley divina y la ley humana no pertenecen realmente a la misma especie. La palabra "ley" se aplica a las órdenes divinas "sólo en sentido aproximado" (Prefacio, 8-10).

También habrá que revisar la clásica división del iusnaturalismo entre aconsejar u orientar y obligar. Para obligar a alguien el legislador deberá tener poder para que se haga necesario, mediante amenaza, que ese alguien actúe como aquél lo desea. Thomasius se queda con la distinción iusnaturalista entre lo que un maestro hace aconsejando y lo que un superior hace emitiendo una orden. Pero él ya no dice que lo que hace un superior dominante es obligar. Un superior tiene dominio. Y Thomasius casi dice que las órdenes de Dios deben tomarse como consejos. Dios es un padre, y "las órdenes de un padre son más consejos que normas" (I.5.41). Dios nos dirige hacia nuestro bien, y nosotros podemos entender en qué consiste. En cuanto a la división clásica, Thomasius está diciendo que depende de nosotros si acogemos o rechazamos las órdenes de Dios. Nuestra relación primordial con Dios no descansa en la obediencia.

Sigue después otra revisión. Thomasius no rechaza la idea de la obligación; sólo que da cuenta de ella con un enfoque afín al de Hobbes. Rompe con la doctrina de Pufendorf sobre el libre albedrío y sustenta que lo que necesariamente nos mueve a actuar son nuestras esperanzas y nuestros temores.[39] El necio que amenaza sólo puede ejercer la fuerza; las esperanzas y los temores que un hombre sabio nos inculca son una obligación. No obstante, "el consejo lo mismo que la norma infunden temor", así que ambos requieren la voluntad. "Conforme a esto, lo que suele decirse es erróneo o explicado incorrectamente, es decir, que el consejo carece de fuerza para obligar a los hombres [*vim obligandi*]" (I.iv. 58-60). El consejo es vinculante al mostrar a la persona que lo recibe una fuerza "intrínseca" que emana de algo que está necesariamente conectado con el acto en cuestión.[40] La norma es vinculante por una fuerza externa o exterior que sólo va conectada al acto mediante la elección humana. Un hombre sabio —dice Thomasius — "considera el deber interno como algo de índole superior", y se deja gobernar por medio del consejo. Los necios suelen gobernarse mediante la norma (I.iv.62-65).[41]

Junto con Locke, Thomasius sostiene que nuestra tendencia es ostentar "voluntades que concuerdan en pocas cosas y que en muchas no concuerdan, pelean y se oponen" (I.1.102). El estado de naturaleza no es del todo uno de guerra sino "un estado de caos" más cercano a la guerra que a la paz (I.1.104; I.3.54). De ahí que se necesite una norma compartida a fin de que la sociedad pueda existir (I.4.1). Henos aquí con los elementos de la problemática de Grocio. Thomasius no piensa que las obligaciones y las sanciones sean algo sin importancia. Su cometido es describir de una nueva manera la relación de éstas y aquéllas con la moralidad.

11. SEPARAR LA LEY DE LA MORALIDAD

Al revisar la distinción entre derechos perfectos e imperfectos, muestra cómo lo hace. La distinción que hizo Grocio —dice Thomasius— "no es del todo correcta" (I.v.23). Para explicar qué tan radicales son sus remiendos, debo explicar cuál es su opinión fundamental y definitiva. Su objetivo es, tal como se indica en la portada de su libro, hacer una triple distinción entre lo honorable, lo justo y lo decoroso o correcto,[42] con el objeto de mejorar la doctrina iusnaturalista.

Para Thomasius el cometido de la justicia es impedir que las personas se perjudiquen unas a otras a un grado tal que la sociedad ya no pueda seguir existiendo. Sus normas únicamente se refieren a la conducta públicamente observable que se tiene hacia otra gente. La justicia es algo importante porque hay gente malvada que tiende a perturbar la paz y a la cual hay que mantener bajo control. Lo honorable, en cambio, se refiere únicamente a nuestra vida interior. La gente honorable controla sus pasiones y deseos y no hace nada vergonzoso. La corrección o el decoro, como la justicia, es una cuestión de relaciones con los demás y se refiere a la forma en que uno puede ayudar a los demás a mejorar su propio estado interior de tal modo que no se quiera perjudicar a los demás. Si bien la persona honorable es la más apreciable y la injusta la peor, la persona decorosa está en un término medio (I.iv.87-90). En el hombre cabal las tres clases de bondad deben combinarse (I.iv.91), aunque Thomasius da reglas separadas para cada una. El principio del honor es "Haz tú mismo aquello que quieres que otro debiera hacer"; el principio del decoro es "Haz a otros lo que quieres que otros hagan para ti"; y el principio de la justicia es "No hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti" (I.vi.40-42).[43]

Las normas de la justicia son respaldadas apropiadamente por amenazas de castigo. Pero las normas de los otros dos ámbitos no pueden serlo.[44] La honorabilidad es un asunto enteramente interno, y por ello está por encima del alcance de la fuerza; y Thomasius es bastante explícito cuando habla del decoro. "Verdad es que las normas del decoro incumben a los hombres en su relación con otros hombres. No obstante, no se puede forzar a nadie a observar decoro, y si a uno se le fuerza entonces ya no es decoro" (I.v.21). Aquí Thomasius responde a una fatal incoherencia en la explicación que da Pufendorf sobre la obligación cuando se aplica a los deberes imperfectos. Debemos cumplir con estos deberes con el espíritu debido, con el espíritu de amar o con un interés verdadero en ellos. Sin embargo, la obligación sólo existe cuando se nos puede forzar a hacer algo, y no se puede forzarnos a sentir amor, gratitud o piedad.

He señalado que Thomasius opina que los únicos castigos de los que podemos tener un conocimiento natural son los que infligen los seres humanos. De ahí que la justicia, tal como él la entiende, deba ser un asunto de acuerdos legales exclusivamente humanos. Thomasius también sustenta que aunque las exigencias de tener honor y decoro no pueden hacerse cumplir mediante sanciones, no por ello dejan de imponer obligaciones. Aquí lo que obliga o lo que se requiere son fuerzas internas (la tranquilidad de espíritu que conlleva el honor, la buena opinión de los demás, vinculada necesariamente al decoro), que importan más al hombre cabal que las obligaciones meramente externas que

definen el ámbito de la justicia.

En Thomasius el ámbito del decoro o corrección es muy similar al de los deberes imperfectos en el sistema de Pufendorf (véase el capítulo vii, sección 4). A diferencia de los actos de justicia u otros deberes perfectos, los actos de decoro, aunque no son necesarios para garantizar la sola existencia de la sociedad, sirven para mejorar nuestra vida cotidiana. La conducta decorosa —dice Thomasius— suscita la gentileza de los demás, tal como para Pufendorf realizar deberes imperfectos da derecho a gratitud y engendra solidaridad social. El mismo Thomasius sugiere la identificación del decoro con el deber imperfecto cuando, tras aseverar que la división que hace Grocio es inadecuada, añade: "Un derecho imperfecto no va más allá de aquello que puedo pedir a otro conforme a las normas del decoro, no de la justicia" (I.V.23). No obstante, Thomasius rechaza de inmediato la terminología de perfecto e imperfecto, y afirma que ni somos totalmente proclives al deber ni carecemos enteramente de él. Más aún: puesto que los deberes de honor y decoro son deberes más plenamente internos que los de justicia y el hombre cabal les otorga mayor peso, son por ello, en un sentido importante, superiores o "más perfectos", de suerte que sería absurdo llamarlos imperfectos.

> De esto se colige que lo que un hombre hace por deber interno y conforme a las normas de lo honorable y de lo decoroso es encauzado por la virtud [*virtute* o *Tugend]*. Según esto, el hombre es llamado virtuoso y no justo. Sin embargo, lo que un hombre hace siguiendo las normas de la justicia o por obligaciones externas es regido por la justicia y debido a esta conducta se le llama justo [*justus* o *gerecht*] [I.V.24-25].

Los deberes imperfectos de Pufendorf se han transmutado a un ámbito en el que hay normas que imponen obligaciones que a su vez conllevan poder motivador, aunque carezcan de sanción externa. Porque en este ámbito no estamos regidos por Dios ni por ningún tribunal. La obligación interna no se origina en otra gente. De ahí que podamos decir que aquí sí "podemos obligarnos a nosotros mismos y legislar para nosotros mismos (mediante un voto, por ejemplo)" (I.5.18). Estas obligaciones son más elevadas y más importantes que las meramente externas, expuestas a coacción mediante sanciones. Éstas constituyen el ámbito en que los seres humanos elaboran las leyes propiamente dichas. A aquéllas, en efecto, poco les falta para constituir un ámbito que ahora estamos dispuestos a reconocer como el de la moralidad. En él nos autogobernamos.

Thomasius se autoproclama empirista (I.23) y reconoce a Locke cuando niega que haya ideas innatas (I.iv.16n). Pero no hace esfuerzo alguno para explicar cómo es que su empirismo puede acomodarse a sus revisiones del voluntarismo de Pufendorf y Locke. Lo que impulsa su obra no es su interés por la epistemología ni por la teoría del significado; lo que la impulsa proviene de su interés por la capacidad moral del individuo, de su interés por disponer de una teoría sobre la ley y la moralidad que remplace la obediencia a terceros por el dominio y la legislación de sí mismo. Si bien Thomasius nada dice sobre las modificaciones en las teorías del conocimiento o del significado que sus revisiones pudieran requerir, esto no quita que efectúe algunos cambios radicales en el lenguaje de la moral.

Thomasius se considera original cuando asevera que la obligación externa no es la única en su género, y que la obligación interna es "la de tipo preponderante". Nos dice que no había llegado a darse cuenta de que hay varios tipos de leyes y que la virtud no es de una sola pieza. La justicia pública y el orden entre los hombres necesitan un tipo de ley y la moralidad necesita otro. Pufendorf —se queja Thomasius— "mezclaba una con otra la ley de naturaleza y la doctrina ética [*doctrinam ethicam]"*. Tiene buenos fundamentos para una afirmación tan soberbia: "Yo soy el primero en haber puesto las cosas en su debido lugar" (Prefacio, 11-12, 16).

[1] Barbeyrac, *Historical Account,* XXIX, p. 79; Cumberland, *Laws of Nature,* Introducción, IV.13.

[2] "A Confession of Faith", en *Works,* II.III.150-151.

[3] *Some Thoughts concerning Education,* sec. 186.

[4] Burnet, *Second Remarks,* p. 11. Burnet volvió a la carga sobre este punto específico en sus *Third Remarks,* p. 16, negando una vez más que él fuera parte de una conspiración e insistiendo en que cualquiera podría exigir a Locke que diera una respuesta.

[5] Véase la carta a Tyrrell del 4 de agosto de 1690, Locke, *Correspondence,* IV, carta 1309. Las respuestas que da a Burnet, quien en sus primeras *Remarks* presiona a Locke en lo tocante a las pruebas sobre los principios morales, también eran ásperas e inservibles.

[6] *Ibid.,* IV, cartas 1301, 1307, 1309.

[7] Para la ética de Locke véase Colman, 1983; Marshall, 1994, capítulos 5 y 7; Spellman, 1998, capítulos 4 y 7; Tully, 1980 y 1993, sobre todo el capítulo 6.

[8] Los comentaristas han apuntado con frecuencia el afán que tenía Locke por negar que sus opiniones y las de Hobbes podían tener alguna similitud o bien que éste lo había influido. Las páginas de referencia de los *Two Treatises* corresponden a la adición de Laslett.

[9] Trato la psicología de Locke más adelante, en el capítulo XIV, sección 6.

[10] Uno de los blancos de Locke es lord Herbert de Cherbury, de quien hablo en el capítulo IX, sección 2. Las referencias textuales del *Essay (ECHU*) se han tomado de la edición de Nidditch.

[11] De este modo, Locke da cuenta de Romanos 2.14-15 de la misma manera que lo hizo Pufendorf.

[12] Aaron y Gibb, *Early Draft,* p. xii.

[13] En los pasajes de Locke que comento inmediatamente a continuación, este punto no queda claro. Locke no dice que las leyes civiles o la ley de opinión deban efectivamente dirigirnos hacia el bien, o que de otro modo pierden su estatus de ley. Acerca de la ley de Dios Locke observa que Dios tiene la bondad y la sabiduría para conducirnos hacia Dios, pero no añade, tal como Cumberland lo hubiera hecho, que Dios debe conducirnos, o que incluso siempre lo hace, hacia nuestro bien natural.

[14] Para una observación crítica sobre Locke y la voluntad, véase Darwall, 1995, capítulo 6, que incluye comentarios sobre las opiniones de Locke en la primera edición del *Ensayo.* La similitud entre la teoría de Locke sobre la libertad y la de Malebranche es considerable, y puede que Locke le deba algo al respecto, pese a los otros puntos en muy profundo desacuerdo. Véase el estimulante ensayo de Vienne en Brown, 1991, y la introducción de Riley a su traducción del *Treatise on Nature and Grace,* de Malebranche, p. 61. Sin embargo, la idea de la voluntad como una suspensión de la decisión era común. Así, William Ames dice que la voluntad puede suspender su acción sin que medie un juicio previo para ello (*Conscience,* I.5-6, pp. 24-25).

[15] Ciertos comentaristas estiman que hay una incongruencia entre la teoría de la motivación hedonística de Locke y el "racionalismo" ético según el cual "sólo la razón puede determinar lo que es verdaderamente bueno" (Aaron, 1971, p. 257), o entre su hedonismo y su opinión voluntarista de que las leyes surgen de los mandatos de Dios (Laslett, en su introducción a los *Dos tratados,* p. 82). Pero incluso si el bien consiste en el placer no es incoherente afirmar que la razón debe usarse para decirnos dónde puede encontrarse el bien, ya que es fácil tener opiniones erróneas sobre aquello que nos va a aportar mayor placer a largo plazo. No encuentro ninguna sugerencia clara e inequívoca en la obra publicada de Locke sobre algún racionalismo intuicionista que se refiera a las leyes de moralidad. Y si en última instancia la obediencia a los mandatos de Dios nos lleva a nuestra mayor dicha, entonces, siguiendo la visión hedonística de la motivación, puede inducírsenos a obedecer, aunque los mandatos sólo dependen de la voluntad de Dios.

[16] En *An Introduction to the History of Particular Qualities,* 1671, Robert Boyle escribe: "Hay ciertas cosas que han sido consideradas como cualidades y que más bien habría que considerarlas como estados de materia, o como aspectos de cualidades específicas, como *animal, inanimado, etcétera, salud* y *belleza,* atributo éste que parece estar compuesto de forma, simetría y atractiva proporción, y de lo *grato que son los colores* de las partes del rostro" (*Selected Papers,* p. 96). Aquí Boyle está sugiriendo una explicación naturalista y reduccionista de la belleza, como la que Locke ofrece sobre las ideas morales. Cuando Locke explica lo que para él es el "modo", da un ejemplo de la idea de la belleza como algo "que consiste en una cierta composición de color y forma que produce gozo en el espectador" (*ECHU* II.XII.5, p. 165). En el capítulo VII, sección 5, observé algo similar en la forma en que Pufendorf trata términos como "adulterio".

[17] Hay una sorprendente similitud entre esta demostración de muestra y la explicación de muestra que ofrece

Hobbes en la "Epistle Dedicatory" a *De Cive*.

[18] "Los discursos de Religión, Ley y Moralidad" —dice Locke— son del "más alto interés" para nosotros y también la "más grande dificultad" (*ECHU,* III.IX.22, p. 489).

[19] *The Life of John Locke,* de Peter King, reproduce un manuscrito (fechado el 7 de agosto de 1681) en el que Locke sostiene que dado que Dios es totalmente perfecto y no necesita nada, no puede usar de su poder para su propio bien, y por tanto debe emplearlo para el bien de sus criaturas (King, 1830, p. 123; citado por Colman, 1983, pp. 191-192). Cualesquiera sean los méritos de este argumento, que de tomarse en serio plantearía todas las dificultades inherentes al problema del mal, Locke nunca lo publicó. En *Reasonableness of Christianity (Works,* II.528-529), Locke dice que "las obras de naturaleza muestran la sabiduría y el poder de Dios: pero es sobre todo Su eterno velar por la humanidad lo que se deja ver de forma eminentísima en Sus promesas para ella, que muestra Su munificencia y Su bondad". ¿Y cómo hemos de conocer las promesas de Dios? Si es por la razón, como Locke sugiere diciendo que "Dios había revelado a toda la humanidad, mediante la luz de la razón […] que era bueno y misericordioso", el problema de origen queda sin resolver.

En sus primeras *Remarks* Burnet objeta que Locke no había explicado cómo probar que Dios es veraz. No basta —dice Burnet— conocer "los atributos físicos o metafísicos de la naturaleza divina: también debemos conocer sus atributos morales […] como la bondad, la justicia, la santidad y sobre todo la veracidad". Locke no puede probarlos recurriendo a la revelación —prosigue Burnet— a no ser que pruebe la veracidad de Dios y Locke no ha dado ninguna explicación de la perfección de Dios que demuestre que ésta incluye ese atributo (pp. 5-8).

[20] En *Anti-Scepticism,* p. 252, Henry Lee objeta la trivialidad de las conclusiones que el método de Locke nos permitiría deducir y observa que tales proposiciones "no pueden tener utilidad alguna de acuerdo con sus propios principios, porque son *idénticas* en cuanto al sentido". Berkeley apunta lo mismo: "Los ejemplos que da Locke para demostrar la moralidad son, siguiendo su propia norma, proposiciones nimias" (*Philosophical Commentaries,* en *Works,* I, núm. 691). El punto es discutible.

[21] Ni tampoco podría haberlo hecho. La mente de Dios no puede funcionar de la manera en que el empirismo de Locke nos dice que funciona nuestra propia mente. De ahí que la mente de Dios debe ser algo desconocido para nosotros.

[22] Aquí las referencias textuales a la *Reasonableness of Christianity* corresponden a la edición abreviada de Ramsey. Véase Marshall, 1994, capítulos 8-10, para el pensamiento religioso de Locke.

[23] Y véase *ECHU,* I.III.6, p. 69, para una enunciación anterior sobre este punto.

[24] Véase Colman, 1983, y Marshall, 1994.

[25] Von Leyden, ed., *Essays on the Laws of Nature.* Sigo a Von Leyden por cuanto me refiero a esta obra como *Essays.* Horwitz, Clay y Clay llaman a su traducción *Questions concerning the Law of Nature.* En su introducción a esta edición Horwitz sostiene que aquí Locke escribió sobre "cuestiones disputadas" en un estilo medieval de debate que aún era habitual en el Oxford en que daba cátedra en aquel entonces. Puede que sea cierto, pero no me convence la afirmación de Horwitz (p. 55) de que esto sería de importancia capital para la interpretación de la obra.

[26] Véase Colman,1983, p. 46, y las exposiciones en Tully, 1980.

[27] Encontramos en los primeros *Ensayos* exactamente la misma transición que en el *Ensayo,* que parte de la conclusión empírica de que un agente sabio y poderoso creó el mundo y llega a la conclusión posterior de "que hay una autoridad superior a la que estamos justamente sujetos", y de la misma manera no se dan pormenores sobre tal transición (*Essays,* IV, pp. 153-155).

[28] La nota de uno de los últimos manuscritos indica que Locke tenía conciencia del problema que esto planteaba a cualquier postura como la que él inicialmente tenía sobre la ley natural: "Lo que ha confundido muchísimo a los hombres en lo tocante a la voluntad y a su determinación ha sido el hecho de que se haya confundido la rectitud moral, llamándosele bien moral. El placer que un hombre gana en cualquier acción o que espera como su consecuencia es de hecho un bien en el yo capaz y adecuado para inducir la voluntad. Pero la rectitud moral de ello, si se considera apenas en sí misma, no es buena ni mala ni induce la voluntad, a no ser que el placer o el dolor acompañe a la acción misma o que se considere en una consecuencia de ello. Lo cual es prueba de los castigos y recompensas que Dios ha añadido a la rectitud moral o a la iniquidad como motivos propios de la voluntad, lo cual sería innecesario si la rectitud moral fuera en sí buena y la iniquidad moral mala". De un manuscrito no publicado, citado en *Essays,* pp. 72-73; también se cita en Colman, 1983, pp. 48-49.

[29] Los *Ensayos* de Locke son anteriores a Pufendorf, que se sirve de argumentos similares; pero la idea de

argumentar desde las características sobresalientes de la naturaleza humana hasta las intenciones que Dios tuvo para con nosotros, así como la idea de que estas tres características son nuestros rasgos más sobresalientes, es una doctrina que, según apunta Von Leyden (*Essays,* p. 159, nota 1), se remonta a santo Tomás.

[30] Hay en Pufendorf sugerencias sobre una evolución histórica hacia el gobierno y la propiedad privada y puede que aquí Locke esté tomando algunas de ellas. Véase Istvan Hont, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four-Stages Theory'", en Pagden, 1987, pp. 253-276.

[31] Debo esta interesante sugerencia a Colman, 1983.

[32] Colman, 1983, p. 204.

[33] Locke añadió un capítulo sobre el entusiasmo (IV.xix) en la cuarta edición del *Ensayo* (1700). Las entradas de su diario lo muestran ocupado en atacar la creencia en la inspiración divina ya desde 1681 y 1682. Véase King, 1830, pp. 124-128.

[34] Traherne, *Christian Ethicks,* p. 71.

[35] Como Pufendorf, Locke hubiera tenido dificultades en dar cimiento empírico a la creencia en la inmortalidad del alma, que la necesidad de sanciones volvía un requisito para su moralidad basada en la ley.

[36] En el capítulo IX, sección 4 trato el voluntarismo de Descartes, que por supuesto no era consecuencia de ninguna opinión empirista.

[37] Schneiders, 1971, es el trabajo capital sobre Thomasius. Véase también Wundt, 1964, capítulo 1; Beck, 1969, pp. 247-256; Bloch, 1986, capítulo 26; Barnard, 1971.

[38] Wundt, 1964, p. 31, nota 1, y Schneiders, 1971, p. 301, nota 1, afirman que el empirismo que se muestra en los *Fundamenta* es mucho más afín a Aristóteles que a Locke. Thomasius bien puede haber sido empirista antes de leer a Locke. Pero Wundt nos cuenta que Thomasius tenía un ejemplar de la traducción francesa del *Ensayo,* que fue publicada en 1700, dándole tiempo suficiente para influir en su concepción madura sobre la ley natural.

[39] Al comienzo de *Fundamenta* Thomasius anuncia que en su tratado anterior había cometido un profundo error al aceptar la doctrina del libre albedrío (Prefacio, 6). En varios pasajes del libro vuelve a su determinismo recién estrenado, de donde saca una serie de conclusiones rayanas en el fatalismo y contundentemente sombrías. Schneiders, 1971, capítulo 5, da una buena exposición sobre este punto. Thomasius afirma que la doctrina del "libre albedrío interno es el precepto principal de la doctrina papista de que ganamos la salvación eterna gracias a nuestras buenas obras" (I.3.1, nota).

[40] La fuerza intrínseca no emana, como lo pretende Pufendorf, de la norma de un superior, sino del acto en sí mismo.

[41] Todo el libro de Thomasius está concebido en términos de necios y sabios. Esta terminología se remonta al estoicismo, aunque Thomasius puede haber tenido en mente al necio de Hobbes, que dice que en lo más íntimo de su corazón la justicia no existe (*Leviathan,* I.15.4). Aunque el elitismo que esto implica es algo banal en el pensamiento iusnaturalista, lo más significativo es que Thomasius conciba la oposición entre la *voluntad* del sabio y la del necio, lo cual resulta de la psicología moral del libro, que establece la voluntad y no la inteligencia como el factor determinante del comportamiento humano. Podría decirse que Thomasius está tratando de distinguir la voluntad racional de la voluntad no racional.

[42] En latín, *honestum, justum, decorum;* el traductor alemán emplea los términos *ehrlich, gerecht, anständig.*

[43] Leibniz también distingue entre tres grados de justicia, con una máxima para cada una: véase el capítulo XII, sección 3. Ignoro qué tanto influjo tenía Leibniz sobre Thomasius.

[44] Una aproximación a esta postura la encontramos en el libro anterior de Thomasius sobre el amor. En él éste dice que hay "una similitud entre los deberes de humanidad y las buenas acciones, de suerte que a nadie puede obligarse ni a uno ni a otro, ni a la gratitud. En realidad, si alguien quisiera imponer a alguien la afabilidad, la beneficencia (*Gutäthigkeit*) y la gratitud (como en cierta medida ocurre en sociedades donde existe un soberano que puede imponer a sus súbditos el ejercicio de estas virtudes, según sea el momento oportuno y haya oportunidad de hacerlo), dicho ejercicio, al venir del uso de la fuerza, perdería, no obstante, la apelación de afabilidad, beneficencia y gratitud sólo porque no fue algo libremente ofrecido sino impuesto". *Einleitung,* V. 26. Es característico el rechazo de lo que suele ocurrir en palacio.

SEGUNDA PARTE
PERFECCIONISMO Y RACIONALIDAD

IX. LOS ORÍGENES DEL PERFECCIONISMO MODERNO

"EL ERROR es la causa de las desdichas humanas." Así es como Malebranche comienza su gran tratado, *En búsqueda de la verdad,* publicado en 1674-1675.[1] El contraste entre esto y la mención inicial en *Del derecho de la guerra y de la paz,* de Grocio, de que la disputa es un problema que la moralidad debe manejar, señala de forma concisa la diferencia primordial entre los pensadores iusnaturalistas y los filósofos morales racionalistas del siglo XVII. Tal como lo he sustentado, lo que unía a aquéllos era la aceptación de una problemática que se centraba en el conflicto como elemento permanente y lo que une a estos últimos es la tesis de que la ignorancia y el error que resultan de que no logremos hacer uso de la razón apropiadamente es lo que se interpone entre nosotros y una vida armónica y virtuosa.

Los iusnaturalistas modernos sustentaban que razonando a partir de hechos observables podemos llegar a saber cómo lidiar con los problemas políticos y morales que agobian nuestra vida. La experiencia nos proporciona la evidencia que necesitamos para inferir que Dios existe y vela por nosotros. Parte de lo que de ella aprendemos es que Dios ha hecho la estructura adecuada de nuestra vida común independientemente de cualquier sistema cósmico de mayor envergadura. Incluso si hay una cierta armonía en el universo, no podemos recurrir a ella para determinar cómo tendríamos que vivir. Una vez que hemos entendido que es Dios quien nos rige, los hechos observables sobre nosotros en este mundo proporcionan todas las bases racionales posibles para que nos guiemos apropiadamente. A los iusnaturalistas les parecía que con este enfoque empírico se sustraía la moralidad del territorio litigioso por el que se combatía en las guerras de religión y en cambio se vinculaba a hechos utilizables por la ciencia.

En el siglo XVII la principal alternativa a la teoría iusnaturalista moderna rechazó tanto su empirismo como su negativa a vincular la moralidad a un universo supervisado por la ley divina. Muchos de los que rechazaron la teoría iusnaturalista sostenían que la mente de Dios y la nuestra eran fundamentalmente afines. Según su parecer, nuestras propias mentes nos dan mayor acceso directo a los planes que Dios concibió para nosotros que lo que permite el razonamiento de los empiristas. Conforme vayamos mejorando el entendimiento de nosotros mismos —y vayamos perfeccionándonos—, nos quedará aún más claro que somos parte de un todo armónico y que podemos vivir en armonía con nosotros mismos y con los demás. Siguiendo esta opinión, nuestra participación de la mente divina es el hecho más importante acerca de nosotros. No solamente nos garantiza nuestro lugar en la eternidad, sino que también plasma nuestra moral y nuestra política.

El pensamiento de que nuestra moralidad surge al tomar nosotros conciencia de la mente divina fue elaborado con lujo de detalles por los estoicos; y las reformulaciones del estoicismo fueron formativas para la filosofía moral del siglo XVII. En este capítulo

empiezo por examinar cómo presentan el estoicismo Du Vair y Lipsius, ambos muy leídos en su tiempo. Después de ellos, el intelectualismo de los estoicos se separó de sus doctrinas específicas acerca del bien humano, dio un nuevo giro y se orientó en nuevas direcciones morales. De los intentos por reelaborar elementos del estoicismo, el primero fue el de Edward lord Herbert de Cherbury, quien presentó una ética intelectualista muy pronunciada sirviéndose de lo que él afirmaba ser un nuevo método. Tras examinar su excepcional teoría, paso a Descartes. Como sus predecesores neoestoicos, éste hizo hincapié en la importancia de alcanzar para uno mismo la perfección intelectual y de evitar el error; pero a diferencia de ellos, Descartes tuvo mucho cuidado en separar sus opiniones sobre la moralidad de cualquier pretensión sobre el acceso de los seres humanos a la mente de Dios. Si bien ninguno de estos autores elaboró una teoría completa sobre la moralidad, cada uno revivió ideas que los iusnaturalistas habían dejado a un lado.

1. EL ESTOICISMO CRISTIANIZADO: DU VAIR Y LIPSIUS

En las postrimerías del siglo XV, las primeras ediciones de las obras de Cicerón y Séneca y de las traducciones latinas de Epicteto hicieron prontamente accesibles algunas de las obras capitales del estoicismo. Dos libros del siglo XVI ayudaron a difundir aún más ampliamente la enseñanza estoica. Guillermo du Vair (1556-1621), un jurista francés, parlamentario y obispo, halló tiempo para escribir una prolija exposición de *Sainte Philosophie* en 1584, y un año después publicaba su breve y popular *Philosophie morale des stoïques*. El belga Justus Lipsius (1547-1606), cuyos escritos políticos y eruditos hicieron de él un consejero de peso en los asuntos públicos, así como una de las figuras más destacadas en el mundo ilustrado, publicó *De Constantia* en 1584. El texto en latín llegó a ver más de ochenta ediciones y fue traducido a varias lenguas vernáculas.[2] Ambos autores consideraron que su obra era importante porque creían que la filosofía estoica ofrecía un resguardo personal efectivo contra las incertidumbres y los horrores de una Europa inestable. "He dirigido todos mis esfuerzos para alcanzar ese refugio para la mente apacible y tranquila —dice Lipsius, agregando, para manifestar la novedad de su propio enfoque en materia de política—: He procurado encontrar consuelo para los males públicos: ¿quién ha hecho esto antes de mí?" (*Constancy,* p. 207).

Los autores de ediciones y los traductores de los textos clásicos del estoicismo compartían con Lipsius y Du Vair la opinión de que estas obras enseñaban de qué forma podía vivirse con tranquilidad en tiempos agitados y que es responsabilidad de quienes las entienden instruir a los no ilustrados. Lo que los filósofos pueden aprender de sus propias meditaciones la gente común puede entonces adquirirlo de la costumbre (Du Vair, *Moral Philosophy,* p. 92). "Que se engendren hombres en este mundo por causa de los hombres, para que un hombre perfeccione a otro", comenta un traductor de Cicerón, añadiendo que ése fue precisamente el propósito del autor al escribir su obra.[3] La consecución de la perfección es una constante entre los racionalistas, pero no entre los

iusnaturalistas, a quienes primordialmente les interesaba suministrar una estructura para la vida pública. Junto con Pufendorf, sostuvieron que el gobierno de la acción observable era un campo en el que podía reinar el pensamiento secular, y no inquirieron acerca del bien supremo de los seres humanos. Aun así, todos los racionalistas, incluyendo a aquellos que, como Lipsius y Spinoza, sí tocaban cuestiones de tipo público y político, buscaban formas de alcanzar la perfección interna y la satisfacción o felicidad que ellos estaban seguros tal perfección traería aparejada.

Lipsius "no es ninguno de esos sutiles charlatanes sofistas, que someten la filosofía a los caprichos y sofisterías de cuestionamientos dificultosos", dice su traductor al inglés (*Constancy,* p. 68). No obstante, al igual que Du Vair, Lipsius no podía escapar a ciertas cuestiones metafísicas. No es sólo que, como apunta un estudioso moderno, "sea en la cosmología o en la teología, y no en la psicología humana, donde haya que buscar los fundamentos de la ética estoica".[4] Puede que los comentaristas del siglo XVI hayan querido eludir asuntos como éstos, pero tenían que reconciliar la enseñanza clásica con sus creencias cristianas. Si el estoicismo había de ayudar a los europeos modernos a lidiar con la vida, o si era, como Du Vair lo esperaba, para avergonzarlos y que se enmendaran mostrándoles que hasta un pagano podía vivir de manera tan virtuosa (*Moral Philosophy,* p. 50), sus doctrinas tenían que hacerse aceptables a los lectores cristianos. El neoestoicismo resultó de la combinación de estas dos visiones más bien dispares.

La filosofía de Du Vair no pasa de ser una mezcla de lugares comunes y consejos estoicos, con una pizca de teoría añadida y unas cuantas páginas de piedad que le sirven de envoltura. Todas las cosas buscan su propio bien, y así ocurre con nosotros, que empleamos nuestro entendimiento y nuestra voluntad.[5] Como éstos son nuestros atributos más nobles, la perfección humana la constituye su propia perfección (p. 57). Si el bien supremo debe ser alcanzable, y ciertamente la naturaleza estaría reñida consigo misma si habiendo hecho que lo anheláramos también lo hubiera hecho inalcanzable, debe consistir en la virtud, ya que solamente eso está completamente en nuestro poder. La gente es muy diferente; sin embargo, la naturaleza nos ha hecho de tal modo que "el proceder de la mente pueda ser tan honorable y glorioso en unos como en otros". Sea rico o pobre, noble o plebeyo, cualquiera puede alcanzar la virtud. La sabiduría, que es su parte principal, instruye a la voluntad para que vaya en busca de lo que es conforme a la naturaleza y rehúya lo que no lo es (pp. 58-61). Si viéramos esto con claridad, alcanzaríamos la tranquilidad; pero nuestras pasiones se interponen. Nos engañan haciéndonos dar por bueno lo que no lo es. Y la sabiduría "está en un lugar tan recóndito de nuestra mente" que nos es necesaria la filosofía para que nos instruya sobre ella y nos permita despejar nuestros ánimos "de las pasiones que siempre surgen en éstos, y con cuyo humo enturbian y oscurecen el ojo de la razón" (pp. 61-62).

La voluntad ocupa un lugar clave. Mediante ella podemos tener control de nuestros actos negándonos a emprender o a evitar cualquier acción hasta que no veamos claramente si se trata de algo bueno o de algo malo, de algo natural o no. La voluntad "es capaz de disponer nuestra opinión de tal modo que solamente dé su consentimiento a lo que sea conveniente", y puede quedarse suspendida si el asunto es dudoso. El escéptico

considera que esta suspensión nos aporta el principal beneficio de nuestra pesquisa (véase el capítulo III, sección 3); pero el estoico no lo piensa así. La principal labor de la voluntad es permitirnos ir únicamente en pos de lo que está realmente en nuestro poder. Suspendiendo la voluntad podemos guardarnos de cualquier preocupación sobre todo lo demás (pp. 67-69). Du Vair reflexiona, explayándose un tanto, sobre los atractivos especiosos que sentimos por riquezas, honores, placeres y demás bienes ilusorios. Nos exhorta a evitar el odio, la envidia y los celos (pp. 75-76, 80-81, 86-89) y recomienda que, ante cualquier acontecimiento, nos acostumbremos a pensar según formas que nos permitan guardar la calma.

Si todo esto es verdad —concluye Du Vair—, deberíamos antes que nada cultivar la piedad o el conocimiento de Dios. La piedad nos vincula a Dios, que es el origen de nuestra perfección. Admitiendo que Dios es el creador de todo y que vela por todas las cosas, deberíamos aceptar lo que nos advenga como algo bueno porque nos viene de Dios. Podemos orar para venerarlo, pero nunca deberíamos solicitar nada que no sea lo que Dios ha ordenado. Pues él sólo nos pide que vivamos "una vida inocente" y que le demos encomio público (pp. 109-112). Una vez que hemos entendido que debemos honrar a Dios, podemos pasar a los deberes para con nuestros prójimos: nuestro país, nuestros padres, nuestros hijos y demás. Du Vair termina diciendo que sobre todas las cosas Dios se deleita viéndonos alcanzar la perfección que creó para nosotros; no obstante, dado que "nuestras fuerzas naturales nunca pueden ser suficientes en sí mismas para mantenernos dentro de esta perfección", debemos invocar el favor de Dios. Debemos esperar que Dios permita a nuestro intelecto entender las excelencias que nos ha dado para que a través de nuestro conocimiento podamos controlar nuestras pasiones e ir en busca del bien eterno e imperecedero (pp. 128-129).

Lipsius nos brinda un poco más de teoría que Du Vair, pero con no menos sesgo cristiano. Al instarnos a la gran virtud de la constancia, Lipsius nos insta a vivir llevándonos por la recta razón, "un sentido verdadero para juzgar las cosas humanas y divinas", más que por la falsa y frívola opinión (*Constancy,* pp. 79-80). La razón —dice Lipsius— es lo que queda en el hombre de la imagen de Dios. Aunque el alma esté inficionada por la corrupción del cuerpo, "no por ello deja de haber algunas chispas límpidas de la naturaleza pura y ardiente de donde proviene". Las chispas explican los aguijones de la conciencia; siempre están allí, impulsándolos hacia Dios y, como él, siempre son constantes. "Dios con la imagen que es Suya viene a nosotros —explica Lipsius—, sí, justo hasta nosotros."[6] La razón es la divinidad dentro de nosotros, mientras que la opinión viene del cuerpo y de los sentidos y es tan cambiante como éstos (pp. 81-83). Mediante la recta razón todos nosotros pertenecemos a un reino común. El patriotismo terreno no es una virtud importante; nuestra verdadera patria es el cielo. Esto no significa que tengamos que desentendernos de los sufrimientos de los demás. Podemos ayudarlos sin perturbar la calma que emana de una mente constante por su adhesión a la razón (pp. 93-100).[7]

Los problemas del libre albedrío y de la necesidad son bastante importantes para Lipsius. Como cristiano, le incomoda la doctrina estoica del destino predeterminado,

aunque no está dispuesto a renunciar a ella por completo. Admite que la necesidad rige todas las cosas, incluso el hecho inevitable de que todas las cosas creadas terminen por decaer (pp. 107-111). Por ello, es inútil afligirse por la muerte. Y luego viene el destino, aunque por lo menos para Dios no es un poder externo. La mejor forma de entender el destino es como un decreto eterno de Dios, por el que Dios demuestra su preocupación por nosotros y no solamente su poder. De esto Lipsius concluye que no todas las causas son naturales. Dios hace milagros y portentos, que "corren paralelos a Natura o son contrarios a ella"; y también existen la contingencia y el libre albedrío. ¿Es ello compatible con admitir que el destino rige por lo menos a todos los seres humanos? Lipsius cree que sí. El destino "es la causa primera y principal, que dista mucho de restarles importancia a causas intermedias y secundarias, que [...] sólo opera a través de ellas: y la voluntad se cuenta entre esas causas secundarias, no se piense que Dios la fuerza". Añadiendo una tesis agustiniana al estoicismo, Lipsius sustenta que Dios previó desde toda la eternidad lo que los hombres harían libremente y por su propia voluntad. De ahí que aunque pequemos necesariamente, lo hacemos por nuestra voluntad (pp. 122-123).

Por consiguiente, cuando ponemos objeciones a los que nos parecen ser males mayores, como la ruina de nuestro país, equivocadamente estamos tratando de gobernar a la manera de Dios. Puesto que Dios envía todo, no hay casualidad ni suerte. De ahí que la recta razón nos diga que estemos satisfechos con lo que satisface a Dios (pp. 101-105). A Lipsius le interesa advertirnos especialmente de una posible mala interpretación de esta doctrina. Si "no hay otro refugio de lo que viene por necesidad que no sea desear lo que ella quiere", ¿por qué entonces no quedarnos sentados y dejarlo todo al destino? Porque —responde Lipsius— no conocemos el funcionamiento del destino. Quizá se requiera nuestra voluntad para ocasionar los resultados predestinados. Mientras desconozcamos esos resultados, por tanto, debemos esforzarnos por rehuir el mal y seguir guardando la esperanza.[8] Sin embargo, cuando puede darse con certeza una causa por perdida (que tu Estado esté a punto de periclitar, por ejemplo), entonces hay que aceptar esa pérdida como algo que viene de Dios (pp. 125-127).

De este modo, Lipsius trata de demostrar que el entendimiento de la providencia y de la necesidad nos permitirá permanecer inmutables y tranquilos ante cualquier calamidad, ya sea pública o privada.[9] A continuación, Lipsius sostiene que velar por nuestro provecho apunta al mismo camino que la virtud. Aquí desarrolla la creencia profunda de Cicerón de que una forma de vida honorable también es una forma de utilidad.[10] Uno de sus principales argumentos es que puesto que todas las cosas nos vienen de Dios, deberíamos tratar de entender que cualquier cosa que nos pudiera ocurrir es de utilidad para nosotros. Al formular todo esto recurre a menudo a nuestra ignorancia. No vemos el sentido de que haya catástrofes naturales ni por qué Dios permite que los tiranos maten salvajemente a los inocentes (pp. 142-144). Debemos suponer que Dios se sirve de los malvados para producir buenos objetivos; son alguaciles de las provincias de Dios que sin saberlo ejecutan sus castigos (pp. 145-147). Los males, tanto naturales como humanos, fortalecen nuestra paciencia, además de que sancionan pecados. Preguntar si los castigos

de Dios son equitativos es querer saber más de lo que uno puede. Nadie está fuera de pecado, así que todos merecemos castigo; y nosotros no podemos calificar la severidad de los pecados. No obstante, podemos estar seguros de que los remordimientos de conciencia siempre perturbarán profundamente al malvado y de que hay recompensas y castigos en el más allá (pp. 158-160). Guardando esto en mente, deberíamos ser capaces de soportar catástrofes públicas con una mente más constante. Porque, después de todo, las cosas no son peores ahora de lo que fueron antes. Y ningún gobernante, por muy tiránico que sea, podrá obligar a nuestro ánimo. En éste siempre tenemos una fuente de sosiego que no está al alcance de nada exterior a nosotros (pp. 195-196).

El neoestoicismo tal como se presenta en estos libros, muy leídos en su tiempo, es esencialmente una terapia personal basada en una metafísica que vincula la mente individual con la propia mente de Dios. Nos dice que si miramos en nuestra propia razón podemos ver lo que es el supremo bien y dar los pasos necesarios para alcanzarlo. Esto podemos hacerlo esencialmente porque la razón que está en nosotros es la razón divina. Si sólo tenemos en cuenta nuestra experiencia del mundo, no entenderemos las cosas correctamente. Debemos interpretar lo que ocurre a la luz de lo que podemos crear partiendo de las chispas de la razón divina que están dentro de nosotros. Sólo entonces obtendremos la respuesta correcta sobre los sucesos que escapan a nuestro control.

Cicerón había esbozado una teoría estoica de la ley natural en dos obras cuyo influjo no fue menguado por el hecho de que sólo se preservaron en forma fragmentaria.[11] Toda vez que Grocio, por supuesto, conocía estos fragmentos, resulta tentador pensar que estaba elaborando una doctrina de la ley natural para los tiempos modernos; pero creo que esto sería un grave error. No vemos que Grocio invoque ninguna de las metafísicas que están detrás de la ética estoica. Y en el desarrollo de su teoría iusnaturalista se niega a decirnos algo sobre la relación que hay entre nuestra razón y la mente divina. Como ya lo apunté, Grocio deja a un lado los problemas sobre el supremo bien y sobre nuestra mejor condición, de los que, en ambos casos, Cicerón escribe extensamente. Grocio no nos asegura que todos los males evidentes sean en verdad bienes o por lo menos cosas que nos son indiferentes; no nos proporciona terapia alguna y nada nos dice acerca de la perfección individual. El neoestoicismo, como sus fuentes de la Antigüedad, es una doctrina perfeccionista. Los seguidores del estoicismo en el siglo XVII que son filosóficamente interesantes resultaron ser aquellos que desarrollaron opiniones perfeccionistas. Tal como intentaré demostrarlo, su perfeccionismo está vinculado a su aceptación y desarrollo de la creencia estoica de que los conceptos morales no se deducen de la experiencia.[12]

2. HERBERT DE CHERBURY: EL COSMOS Y LAS NOCIONES COMUNES

Lord Herbert de Cherbury (1581/1582-1648) nos cuenta que nada menos que Hugo

Grocio lo instó a publicar su tratado *De Veritate (Sobre la verdad)*.[13] No es de sorprender que Grocio se lo hubiera dicho. Herbert sustenta que para la salvación de todos basta que haya un mínimo de creencias religiosas; se opone a la predestinación a la manera de Calvino que el mismo Grocio combatió; intenta demostrar que no hay fundamentos para el escepticismo y exhorta al entendimiento universal como la mejor marca de la verdad. Es obvio que el objetivo de Herbert también era el de Grocio: disminuir los motivos de contienda religiosa. Así y todo, alentar no es avalar, y las diferencias entre Herbert y Grocio son, para nuestros fines, más significativas que sus afinidades.

Para empezar, hay una opinión metafísica que es central en toda la labor de Herbert. Como la de los estoicos, su metafísica es armónica por mandato divino. El cosmos es un macrocosmos ordenado. Nosotros somos el microcosmos y nuestro cometido es llegar a un orden análogo al que vemos en torno a nosotros. Un impulso innato de supervivencia nos induce hacia este fin. Alcanzarlo es llegar al tipo de perfección que es suficiente para nosotros individualmente. Y al hacerlo también estaremos ocasionando el bien común. Dios impulsa todas las cosas hacia el bien común, los minerales de cierta manera, los vegetales y animales, de otra, y a nosotros los seres humanos, mediante la dotación mental especial con que nos ha equipado. "El hombre —dice Herbert— es una imagen de la divinidad"; la mente humana corresponde en particular a "la mejor imagen y espécimen de la divinidad" (pp. 149-150). Nosotros somos más que una imagen pasiva. Mediante nuestras voluntades y nuestros conceptos básicos compartimos la divina actividad de producir el bien supremo (p. 151).

La metafísica no es el núcleo central de la indagación de Herbert. Él simplemente da por sentado que hay "leyes de correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos" (p. 108), que todas las cosas tratan de preservarse a sí mismas (p. 126) y que Dios ha dispuesto las cosas de tal modo que la preservación de los individuos y la preservación del mundo sean compatibles. Debe de haber una ley —dice Herbert— que procede de "la sabiduría universal de la naturaleza" que previene la destrucción mutua, pues de otra manera las cosas "entrarían en conflicto con tal violencia que instantáneamente caerían hechas ruina" (pp. 135-136). Herbert usa esto para demostrar que siempre existen analogías entre cosas de índole diferente. Así, los cuatros humores del cuerpo corresponden a los cuatro elementos de la naturaleza (p. 166). Puesto que "el orden de las cosas en su totalidad está representado en los humores", y éstos son esenciales para nuestra constitución física, el universo entero va implícito en nuestros cuerpos al igual que en nuestras mentes. "El infinito está en todas partes y cada parte se refiere a algún elemento del todo" (pp. 166-169).

La presencia del universo en nuestras mentes es el tema principal de Herbert. La manera en que explica su opinión dista mucho de ser clara, si bien su postura es suficientemente entendible para nuestros fines.[14] Herbert tiene por objeto erradicar los argumentos de los escépticos, y de sus aliados los fideístas, demostrando que la verdad existe y que puede conocerse. Su primer punto es que existen proposiciones verdaderas sobre las cosas, la verdad de las cosas, como él lo llama, y que esto es así existan o no existan las cosas. La verdad se revela en lo que Herbert llama la verdad de apariencia.

Con esto parece decir que la manera en que las cosas se nos aparecen o nos afectan internamente debe mostrarnos alguna verdad sobre las cosas, por muy parcial o distorsionada que ésta sea. Cada diferencia en la verdad de las cosas apuntala alguna verdad de apariencia; y nosotros tenemos poderes innatos o facultades que nos permiten reconocer las diferencias. Puesto que estas facultades también nos permiten conceptuar las diferencias, Herbert dice que nos dan la verdad de los conceptos, e insiste en que hay una facultad que responde a cada diferencia en las apariencias. Esto parece necesitar una multiplicación insensata de facultades; pero yo entiendo que lo que Herbert quiere decir es que no hay ningún límite del grado en que podemos conceptuar diferencias entre nuestras experiencias sensoriales e internas, y entre nuestros conceptos. Y si cada diferencia reconocible exige una facultad para producir un concepto, no habrá un número finito de facultades. Por fin, existe la verdad del intelecto, en el que juntamos todas las verdades menores en un sistema coherente. Aquí Herbert parece estar apuntando hacia un marco conceptual relativamente pequeño que unifica el conjunto de conceptos indefinidamente amplio en función de los cuales reflexionamos a partir de la experiencia.[15] Lo único que es absoluto es la verdad de las cosas; tenemos acceso a la verdad sólo si las condiciones son tales que la cosa se ajusta a nuestras facultades (pp. 83-88). Porque, en general, "la verdad consiste en la conformidad apropiada de las facultades con los objetos" (p. 191).

No es lo que Herbert dice sobre las condiciones para alcanzar la verdad lo que pareció más sorprendentemente original a sus lectores, sino lo que afirmaba sobre los conceptos más fundamentales que empleamos al pensar acerca de las apariencias. Son innatas —afirma Herbert— y se encuentran "en todas las personas normales". Las describe de forma variada, como algo que "se deduce de la sabiduría universal", que la naturaleza ha estampado en nosotros o que Dios nos ha dado (p. 106; *cf.* 126). Sin embargo, no son accesibles por sí mismas. Están escondidas dentro de nosotros, revelándose sólo cuando "los objetos nos estimulan" (p. 126). Cuando alguna apariencia dada por la experiencia se ajusta a alguna facultad dentro de nosotros, ésta es activada por lo que Herbert llama el instinto natural. Sin pensamiento discursivo y sin deliberación, el instinto pone en marcha una facultad apropiada para responder al estímulo de la experiencia. Los conceptos que se señalan en estos casos estimulan ellos mismos el instinto natural para que active los conceptos más básicos, o "nociones comunes", a los que los conceptos menores deberán ajustarse (p. 122).

Ahora bien, no deberíamos suponer que la experiencia en sí misma es independiente de y anterior a las nociones comunes activadas por el instinto natural. Es todo lo contrario: "las nociones comunes deben ser consideradas no tanto como el resultado de las experiencias, sino como los principios sin los cuales no tendríamos experiencia en absoluto. Terminemos con la teoría que afirma que nuestra mente es una hoja en blanco, como si obtuviésemos nuestra capacidad para tratar con los objetos de los objetos mismos" (p. 132).

Queda bastante clara la oposición al empirismo. Sin embargo, Herbert no hace sino dar una exposición suplementaria insuficiente e inútil so pretexto de que las nociones

comunes son lo que hace posible la experiencia. En cambio, Herbert es un tanto más claro acerca de sus demás funciones.

Antes que nada, las nociones comunes suministran un fundamento para el conocimiento. A aquellos que dicen que no hay nada nuevo en la doctrina de las nociones comunes, Herbert responde que "con ella los hechos adquieren una certidumbre matemática. Porque toda prueba se deduce de sus principios" (p. 135). No podemos equivocarnos sobre las nociones comunes; las apariencias sensoriales e interiores también poseen certidumbre, pero en menor grado (pp. 103-104). Sólo en el pensamiento discursivo o en el razonamiento deductivo podemos cometer errores; pero cuando usamos conceptos para vincular correctamente las apariencias y las nociones comunes, entonces tenemos un conocimiento general del que podemos estar seguros.[16]

Luego, las nociones comunes proporcionan el enfoque para una metodología. Cuando alguien afirma que algo es verdad —dice Herbert—, debemos preguntar ¿de qué tipo de afirmación se trata? La respuesta nos mostrará la facultad sobre la que debe descansar cualquier prueba sobre la afirmación en cuestión. Si no se recurre sencillamente a la autoridad, debe ser a los sentidos exteriores o interiores, que nos dan acceso a las verdades particulares, o a las nociones comunes, de las cuales obtenemos verdades universales aplicables a particulares o al pensamiento discursivo, que funciona para conectar a los dos (pp. 240–241). La prueba parece ser una cuestión de servirse del pensamiento discursivo para proceder desde algo más o menos incuestionable (ya sea datos particulares provenientes de la experiencia o bien nociones comunes en general) hasta alcanzar una nueva certeza. Para hacerlo correctamente debemos seguir una serie precisa de procedimientos. Herbert considera que este método de investigación o "cetética" es una de sus más importantes contribuciones y lo explica con considerable detalle (pp. 242-284).[17] No de menor importancia es que nos muestre que si algo puede conocerse, entonces cada uno de nosotros puede conocerlo mediante el uso de sus propias facultades. Por consecuencia, la autoridad no tiene un papel importante que desempeñar en la adquisición del conocimiento. Esto es tan cierto en los asuntos religiosos —insiste Herbert— como en cualquier otro. Cualquiera puede usar el método cetético y "con la luz de sus solas facultades y experiencia puede lograr total certidumbre [...] sin orientación de ningún instructor" (pp. 280-282).

Tercer punto: las nociones comunes apuntan el camino hacia la felicidad eterna. Herbert piensa que la cosa se puede resumir en una frase: "Cuando todas las facultades que intervienen están en debida conformidad unas con otras, la beatitud eterna estará en conformidad" (p. 286). Esta forma de dar cuenta del supremo bien no es tan perspicua como se podría desear; con todo, parece significar que seremos felices cuando nuestras capacidades para recibir las apariencias, para hacer inferencias y para subsumir conceptos bajo las nociones comunes estén unificadas en un sistema coherente de pensamiento. Cuando alcancemos esto, "la primera facultad estará conectada con la última mediante la debida correspondencia de las facultades que intervienen", dando como resultado una sola verdad, una sola conformidad de la mente con sus objetos (pp. 286-287; *cf.* p. 87). Las nociones comunes —repite Herbert incesantemente— apuntan

al bien común, y por esta misma razón podemos estar seguros de que "el Creador mismo se revela" en ellas (pp. 126, 135 y 155). El mandato de que hemos de amar a Dios con todas nuestras facultades y de amarlo como a nosotros mismos reposa en el hecho de que cuando las nociones comunes controlan nuestro pensamiento controlan también todas nuestras demás facultades, y es entonces cuando estamos en conformidad con Dios (p. 287).[18]

3. HERBERT: NOCIONES COMUNES, MORALIDAD Y RELIGIÓN

A Herbert suele considerársele el autor de las ideas centrales sobre el deísmo, que fue el tratamiento racionalista de la religión formulado en las postrimerías del siglo XVII y que se propagó ampliamente a principios del XVIII. Los deístas reconocían la existencia de Dios, pero tras la creación sólo le asignaban las más mínimas obras. Sus críticos los acusaron no solamente de no ser cristianos sino definitivamente anticristianos, por no dar cabida en la religión a la creencia sobre la caída, el estado pecaminoso del hombre como consecuencia, la necesidad de la redención y el don de Dios en su hijo para salvarnos. La reivindicación de Herbert sobre lo esencial de la religión es lo que dio a su libro, pese a su considerable oscuridad, un influjo duradero.

Cinco verdades, ni una más, resumen lo que una persona religiosa debe aceptar. Primero, que hay un Dios; segundo, que a Dios hay que venerarlo; tercero, que la virtud y la piedad son la parte más importante de la práctica religiosa, y no la ceremonia ni la doctrina; cuarto, que debemos expiar nuestra maldad por el arrepentimiento, que sólo es real si mudamos de comportamiento; y quinto, que hay recompensas y castigos después de esta vida (pp. 291-303). Las nociones comunes hacen que estas verdades resulten evidentes. Y la única Iglesia verdaderamente católica es la que acoge a toda la gente en todo tiempo, porque "es posible, y siempre lo ha sido, que todos los hombres alcancen las verdades que he descrito" (pp. 303-305).[19]

Herbert afirma que la conciencia es la facultad más elevada y que su noción común tendría que controlar todas las formas interiores de la conciencia (pp. 205-206). Aunque prometió escribir un libro sobre lo que la conciencia mandaría, no llegó a hacerlo. No obstante, el proceso de elaboración de sus opiniones religiosas, minimalistas, antiautoritarias y anticlericales lo lleva a pormenorizar varios puntos sobre la moralidad.

Uno de los más importantes es que la moralidad tiene sus propias nociones comunes. Tal como son este tipo de nociones, no son deducibles ni de la experiencia ni de otras nociones comunes (p. 139). Cuando llevamos a cabo pesquisas que caen en el ámbito de las demás nociones comunes, siempre estamos preguntando si algo existe, y si es así cuál es su cualidad o su esencia, o cuáles son sus otros atributos. Pero cuando se trata de las "verdades interiores que se remiten a la conciencia, surge esta pregunta en particular, es decir, si la cosa debería existir de una forma dada" (p. 244). De ahí que los conceptos y los principios que se emplean al concebir la moralidad se sitúen en una categoría

diferente con respecto a otros. Más precisamente, no pueden deducirse de los sentidos. "No es del mundo externo —dice Herbert— de donde sabemos lo que hay que seguir y lo que hay que evitar. Ese conocimiento está dentro de nosotros" (p. 193). Aquí Herbert está bosquejando la idea de que la moralidad reposa en conceptos que no pueden ser definidos y que éstos nos dan verdades morales que sólo pueden ser conocidas de manera no deductiva. Anteriormente, Charron había sugerido que la mente contiene "semillas" de todas las virtudes, aunque nunca forjó una postura concreta sobre el conocimiento moral que se basara en esta idea (capítulo III, sección 7). Herbert es el primero en proponer claramente el principio epistemológico cardinal de lo que ahora conocemos como intuicionismo, aunque ello ocurrió más de un siglo antes de que la etiqueta fuera aplicada a esas ideas.[20] Es significativo que, lo mismo que aquellos que más adelante pensaron siguiendo pautas similares, Herbert insista en la capacidad humana para el autogobierno y ve su epistemología como algo que proporciona una garantía de que Dios y nosotros concebimos la moralidad en los mismos términos.

Las ideas que se deducen de los modos internos de discernimiento dan lugar a que Herbert denuncie la trillada teoría de que sólo existen cinco sentidos. Si nos restringimos a lo que los cinco sentidos nos muestran —dice Herbert—, "hacemos obsoletas una gran cantidad de locuciones actuales, de todo tipo, que se hallan actualmente en nuestro vocabulario y las invalidamos so pretexto de que no hay nada a lo que las podamos aplicar" (p. 113). En estas "locuciones" se supone que aplicamos conceptos deducidos de la noción común de conciencia, cuya significación no puede explicar apropiadamente la teoría de los cinco sentidos.[21] Pero si recordamos preguntar qué facultad va involucrada en cualquier afirmación sobre la verdad, juzgaremos los asuntos morales de forma más apropiada (p. 114). Verdad es que como las nociones comunes proporcionan la totalidad del contenido básico de la moralidad, encontramos que hay gran concierto sobre las verdades morales. A excepción de las matemáticas, no hay ningún otro campo en el que encontremos tanto consenso (p. 192).

En dos o tres ocasiones, Herbert aduce: "no hagas a otros lo que no quisieras que te hicieran a ti", como un ejemplo de la forma no deducible en que funciona en nosotros el conocimiento de los principios primordiales de la moral (pp. 136 y 186).[22] La certeza de que tenemos ese conocimiento es un elemento central de la alta estima que Herbert confiere a las capacidades morales de los seres humanos. Su rechazo a la autoridad y su insistencia, mil veces repetida (pp. 72, 75, 80-81, 122, 280-282 y 322), de que cada uno de nosotros ha de pensar por sí mismo culmina con la afirmación de que debemos servirnos de nuestro raciocinio para determinar si una supuesta revelación directa de Dios es verdaderamente una revelación o no. El factor clave es "que la revelación debe recomendar algún plan de acción que sea bueno" (p. 308). No sólo la filosofía sino también la justicia y la religión "no dependen de las órdenes del sacerdote o del juez, sino de los mandatos de la conciencia" (p. 281). Cada uno de nosotros puede dar una opinión sobre las cuestiones religiosas, gracias a una capacidad moral que compartimos con otros seres humanos. La instrucción y el estatus público nada tienen que ver con nuestro prestigio como jueces morales.[23] Grocio sugiere que la ley moral sea vinculante incluso

prescindiendo de Dios, pero no da cuenta de las presuposiciones o implicaciones de su sugerencia. Herbert afirma claramente que el conocimiento moral fija los términos de la aceptabilidad de la creencia religiosa; y si no logra articular la moralidad que él piensa que participa de ello, por lo menos nos ofrece una epistemología para apuntalar su opinión.

Para Herbert todos somos igualmente capaces de elaborar lo que debiéramos hacer porque todos tenemos las mismas nociones comunes.[24] Esta afirmación descansa por lo menos en parte en un argumento moral sobre cómo debe distribuir Dios las habilidades. La virtud y la piedad son los prerrequisitos prácticos para alcanzar la beatitud eterna; por consecuencia, cada cual necesita saber lo que la virtud exige; y Dios nunca se niega "a proporcionarnos a nosotros los mortales lo esencial para esta vida y para la eterna" (p. 119; *cf.* p. 136). Nos vemos confrontados con afirmaciones sobre la verdad de muchas religiones. A nosotros nos toca decidir cuál aceptar, y Dios nos pide que juzguemos por nosotros mismos (pp. 289-290). Como la bienaventuranza eterna es lo que pesa en la balanza, Dios debe de habernos dado los medios para tomar una decisión. Porque Dios no hubiera infundido en nosotros el anhelo de la beatitud eterna sin hacer posible ese logro (pp. 78 y 112); y la clave es nuestra habilidad para hacer y seguir nuestros propios juicios morales.[25]

Herbert plantea más preguntas que las respuestas que ofrece. Su batalla contra la intolerancia y contra el autoritarismo religioso lo lleva a atribuirnos libre albedrío, mostrando que compartimos la infinitud de Dios y que, como él, somos fuentes de acción independiente (pp. 120, 150 y 156). Nuestra libertad debe permitirnos ser malvados o buenos, ya que de otro modo la bondad que pudiéramos tener no vendría de nosotros sino de Dios (pp. 164 y 205 [véase también *De Religione Laici,* p. 117]). No obstante, Herbert apenas explica cómo la libertad, "esa maravilla incomparable" (p. 162), es posible en un mundo que está determinado de otra manera; e incluso la explicación que da sobre la libertad es sumamente superficial. No somos libres en relación con nuestro objetivo final. Puesto que "nadie puede evitar desear la beatitud eterna", nuestra libertad sólo tiene que ver con los medios (p. 163). Pero parece que no podemos odiar un bien que percibimos claramente, y por lo tanto la voluntad está determinada a ir en busca del bien puro tanto en los medios como en los objetivos (p. 200). Y si ésta es la doctrina de Herbert, somos libres sólo en la medida en que no vemos claramente lo que es bueno. Y al mismo tiempo Herbert dice que las facultades pueden emplearse erróneamente y pervertirse debido al libre albedrío e igualmente por otras influencias (p. 203). Pero nada de esto se explica con mayor detenimiento.

Otra pregunta que se plantea, debido a una ambivalencia en el pensamiento de Herbert, es la del estatus de las opiniones o creencias de sentido común. Si todos tenemos posesión de las nociones comunes y podemos juzgar apropiadamente para poder dirigirnos hasta la beatitud, ¿debiéramos por ello concluir que los juicios de sentido común son con toda probabilidad (acaso necesariamente) sólidos? Después de todo, Herbert es famoso por dar como prueba de la verdad el *consensus gentium,* tal como Hooker y Grocio lo habían hecho antes que él. Sin embargo, Herbert también dice que "no a todos nos ha sido concedido el mismo grado de inteligencia", y de vez en cuando

se remite al vulgo y al populacho, a quienes "incluso alguna fe desconcertada puede inducirlos a vivir siguiendo pautas de vida más justas" (*De Religione Laici,* pp. 115, 123), o puede que necesiten ser "acosados por horrores" para que vayan en busca de su propio bien incomprendido (*De Veritate,* pp. 186-187). Este tipo de observaciones no sugieren que se tenga mucha confianza en los juicios de la gente común. Resulta un tanto difícil reconciliar un fuerte anticlericalismo, que dice que los sacerdotes no lograrán nada a menos que prediquen lo que las nociones comunes demuestran que es la verdad, con la alabanza a los sacerdotes por enseñar estas verdades a gente cuya gran ignorancia le impide verlas sin ayuda (*De Veritate,* p. 138; *De Religione Laici,* p. 123). Si Herbert es "el padre" de una ulterior filosofía del sentido común, tal como algunos comentaristas lo han sugerido, es posible que no hubiera estado muy satisfecho de su prole.

La doctrina moral positiva de Herbert, aunque nunca pormenorizada completamente, es una especie de perfeccionismo. Sean cuales sean las causas que nos llevan a incurrir en los errores que vician el sentido común (y Herbert escribió un libro al respecto), ninguno de nosotros, ni siquiera Herbert, tiene todavía un total entendimiento de las nociones comunes dentro de un orden apropiado y en un sistema coherente. Mientras no logremos este entendimiento, pensaremos y por tanto actuaremos equivocadamente. Tal vez en esto radique lo que más profundamente divide a los iusnaturalistas empiristas de Herbert. Para ellos nuestro desconocimiento de las leyes de naturaleza es como nuestro desconocimiento de otros aspectos del mundo natural, sólo que más perjudicial. No es un desconocimiento de nosotros que de algún modo sea interesante. Nuestra labor primera es llevar a cabo los deberes perfectos, independientemente de cuál sea nuestro motivo. Puede que deseemos amar más al prójimo, pero en una moralidad minimalista una reforma interior de este tipo, aun si nos da méritos, debe permanecer como una urgencia secundaria frente a la conducta externa propiamente dicha. Para Herbert, así como en general para los partidarios del innatismo en la moral, lo que nos guía hacia la mente de Dios es nuestra propia mente, y por lo tanto la ignorancia moral, que lleva a obrar mal, es antes que nada un conocimiento defectuoso de nosotros mismos. Por consiguiente, nuestra labor primordial debe ser, tal como Herbert lo recalca, el perfeccionamiento de nosotros mismos. Sólo elevando nuestra perfección nos aproximaremos más no sólo a nuestra propia bienaventuranza sino también a la capacidad de interactuar apropiadamente con otras personas.

4. EL VOLUNTARISMO CARTESIANO

"Uno de los propósitos principales de mi propio código ético —declaraba Descartes— es amar la vida sin temer la muerte" (*Writings,* III.131). Así y todo, no publicó una sola obra sobre filosofía moral que mostrara cómo se podía lograr este objetivo. Lo que sabemos de sus opiniones sobre el tema proviene de observaciones ocasionales sueltas en sus escritos, sus cartas y su obra de madurez, *Las pasiones del alma*.[26] Si bien éstas no llegan a configurar una teoría completa, no por ello dejan de incluir opiniones

sorprendentes. Descartes tiene ciertas afinidades de peso con los neoestoicos y con lord Herbert, pero no porque estuviera de acuerdo con alguno de ellos.

Los comentarios críticos de Descartes sobre el libro de lord Herbert, *De Veritate,* del cual admiraba ciertos aspectos, no señalan uno de los principales puntos de desacuerdo (III.139-140 y 142). Herbert sustentaba que, al tomar conciencia de las nociones comunes, estamos compartiendo pensamientos con Dios. Por tanto, a medida que nos perfeccionamos mejorando nuestro conocimiento, llegamos a ser cada vez más como Dios. Descartes rechaza esta idea debido a una postura que sostiene firmemente pero que nunca explaya enteramente, y que afligió a un buen número de sus primeros lectores. Descartes piensa que verdades como las que contienen las nociones comunes de Herbert coaccionarían a Dios, de la manera en que las deidades paganas van vinculadas al destino; por ello insiste mucho en que no debemos admitir que algo pudiera someter a Dios a esas necesidades. Hasta las verdades eternas deben depender de la voluntad de Dios, tal como las leyes del rey lo hacen en su país (III.23). Hay verdades eternas, como la de que la totalidad es mayor que una parte, pero éstas no serían verdaderas si Dios no lo hubiera querido (III.103). La voluntad de Dios es tanto la causa de las esencias y de lo que es posible como de lo que existe de verdad (III.343; *cf.* 25).

La voluntad creativa de Dios es completamente libre porque en los inicios es indiferente a cualquier cosa posible. Dios no crea algo porque sería mejor que existiera a que no existiera; más bien el hecho de que quiera que algo exista mejora su existencia. Antes de querer, podría no tener razones para querer algo (II.291). Descartes llega al extremo de admitir que Dios bien podía haber mandado que sus criaturas lo odiaran (III.343; *cf.* capítulo II, nota 14). No obstante, a diferencia de Lutero, Calvino y Suárez, no dice ni una sola palabra acerca de que Dios haya mandado que obedezcamos ciertas leyes de naturaleza. Quedará claro que Descartes está proponiendo una ética de autogobierno de tipo total.

Su negativa a afirmar cosa alguna acerca de la imposición de las leyes de naturaleza va más allá de su determinación por no meterse en nada que sea propiamente asunto de los teólogos. Forma parte de la misma perspectiva que lo lleva a excluir cualquier comentario sobre las causas finales en la física. Descartes no es ningún ateo, pero no cree que podamos servirnos del conocimiento racional de Dios para resolver problemas sea en la teoría, sea en la práctica. Su Dios es por lo menos tan inescrutable como el de Lutero y el de sus predecesores, y puede que hasta más. Nuestros modos de pensar más elementales no nos permiten inferir nada en absoluto acerca de la forma en que piensa Dios. El hecho de que no podamos concebir alternativas a las leyes de la geometría y de la lógica sólo muestra los límites de nuestra mente y no del poder de Dios (III.23, II.294). Confinados como estamos a nuestra propia manera de pensar, "no debemos participar de los planes de Dios" (I.202). De ahí que en la física —sostiene Descartes— "nunca debemos argumentar a partir de los fines" (III.341).

Lo mismo es cierto en la práctica. No sabiendo nada del propósito que tuvo Dios al crear el mundo, no podemos suponer que todo lo que hay en él lo hizo para nuestro provecho (I.248). Únicamente podemos conocer los propósitos de Dios si los revela. Si

hablamos "del punto de vista humano que se adopta en la ética", decimos acertadamente que Dios hizo todas las cosas para su gloria; pero lo que todo esto significa es que debemos alabar a Dios por ser la causa eficiente de todo lo que existe (III.195). Sigue luego una conclusión. Quienquiera que ame a Dios enteramente ha de estar resignado a lo que acontezca, incluso si esto supone algún mal o muerte para uno mismo (III.309-310; *cf.* 273). Para Descartes, como para los cristianos neoestoicos, la providencia de Dios es como una fatalidad que nos muestra que la sola fortuna no desempeña ningún papel en el mundo (I.379-380). Pero de la actitud que tenemos que adoptar hacia la vida como un todo no podemos inferir ninguna orientación específica. Descartes ofrece una prueba *a priori* de la existencia de Dios y una prueba *a priori* para demostrar que no es un impostor; considera a Dios como el creador y el motivo indispensable y constante de la existencia del mundo; pero su insistencia voluntarista de no poner confines a Dios supone que si bien la existencia y el poder de Dios explican todo en general, esto nunca puede usarse para explicar algo en particular. Lo que vale para la física vale también para la moralidad. Podemos llegar a confiar en nuestras facultades considerando la perfección de Dios, pero entonces la ciencia la tenemos que hacer para nosotros. Podemos llegar a amar a Dios considerando su perfección, pero entonces debemos determinar para nosotros mismos cómo hemos de actuar.

5. DESCARTES: IGNORANCIA Y VIRTUD

Descartes nos dice que él quería evitar escribir sobre ética. Pensaba que expresar sus opiniones morales le causaría más problemas de parte de los creyentes religiosos ortodoxos que lo que el resto de su filosofía ya le había ocasionado. Además, regular la vida de otras personas es propiamente sólo cosa de gobernantes y no de particulares (III.326; *cf.* I.142). Incluyó en el *Discurso del método* lo que él llamaba una "moral provisional" (*une morale par provision);* no obstante, confió a Burman que sólo lo hizo "a causa de gente como los escolásticos; porque si no habrían dicho que él era un hombre sin religión y sin fe y que tenía la intención de servirse de su método para subvertirlos" (III.352-353; *cf.* 299).[27] La moral provisional ha de usarse mientras Descartes, o su lector, está suspendiendo su aprobación a todas sus creencias y está buscando un fundamento sobre el cual poder reconstruirlas. Pero mientras tanto tiene que actuar y es por eso que necesita orientación.

La moral provisional comienza con una máxima de los escépticos: obedece las leyes y costumbres de tu país. Y continúa con dos normas que Lipsius hubiera aprobado: sé constante, una vez que hayas optado por un plan de acción, por muy inciertas que sean las creencias que orientaron tu elección; ten dominio de ti mismo más que del mundo, habiendo de desear únicamente lo que está enteramente en tu poder. La última norma exige lo que parece ser una acción única en toda la vida: examina cada una de las ocupaciones existentes y escoge la mejor. Aquí, sin embargo, Descartes es más resuelto de lo que parece, pues sustenta que Dios nos dio el poder para que nosotros mismos

separáramos la verdad de la falsedad, y él tiene la intención de pasar su vida haciendo uso de ese poder. Esta resolución es la única excusa para aceptar temporalmente las opiniones de terceros. Descartes dedicará su vida a buscar la verdad, valiéndose de sus nuevos métodos; solamente entonces sabrá cómo vivir (I.122-125).

Si bien Descartes no pone en duda que el conocimiento es un requisito para vivir rectamente, no deja de estar consciente de que no es fácil alcanzar el conocimiento que nos hace falta. Descartes tiene opiniones muy bien establecidas sobre el orden en que puede alcanzarse el conocimiento. Teniendo en mano una moral provisional, el estudiante primero debe aprender lógica; luego debe dominar la metafísica y sus implicaciones, yendo, tal como Descartes lo demuestra en sus *Meditaciones,* del conocimiento de sí mismo al conocimiento de Dios y pasando entonces al conocimiento del mundo inanimado. Después viene el estudio de las cosas animadas, el hombre en particular. Una vez que hemos llegado a conocer todo esto, podemos esperar obtener los principios de la medicina y de la moral, ambas ciencias sumamente benéficas para nosotros. Puede que la metafísica constituya las raíces del árbol del conocimiento, pero las ciencias útiles son sus frutos. Así, "la principal utilidad de la filosofía depende de aquellas partes suyas que sólo podemos aprender en último lugar". Sólo cuando las poseamos dispondremos del sistema moral más perfecto (I.186).

Descartes añade que desconoce casi todo sobre las puntas de las ramas del árbol del conocimiento. Esta observación fácilmente puede parecer poco honesta: cuando la hizo ya había elaborado una psicología de las pasiones y los rudimentos de una ética que casara con ella.[28] Si es realmente sincero cuando afirma su desconocimiento de la moralidad, sólo puede ser porque piensa que todos deben desconocerla, por lo menos en su momento. Puede que pasen siglos —dice Descartes— antes de que hayamos deducido lo que los principios pueden demostrarnos (I.189). Descartes ha entendido lo suficiente sobre la moralidad para percatarse de que ninguno de nosotros tendrá alguna vez todo el conocimiento que necesitamos para vivir una vida ideal. Cualquiera que sea la moralidad a la que lleguemos, siempre será "provisional".

Cierto es que los estoicos tenían conciencia de que incluso el más sabio de los hombres, tal como lo concebían, no posee un conocimiento cabal.[29] Sin embargo, como a sus seguidores del siglo XVII, a los estoicos les interesaba más describir la vida que llevaría el sabio perfecto que dar recomendaciones sobre cómo hemos de hacer frente a nuestra inevitable ignorancia. Descartes nos dice relativamente poco sobre vivir en perfecta virtud. El tipo de consejo positivo sobre cómo vivir que él pensó que podía ofrecer va adaptado a la condición humana. Nuestra ignorancia hace que nos sea esencial la virtud que a él le parece muy admirable. Su psicología explica por qué la necesitamos.

Para Descartes la sustancia pensante que es nuestra mente es muy sencilla. Por tanto, todas las diferentes funciones mentales deben interpretarse como formas de pensar. A la insinuación de un crítico de que esto debe suponer que no existe algo como la voluntad, Descartes responde que esa conclusión no es lógica: "Querer, entender, imaginar y tener sensaciones, y demás, son sólo formas diferentes del pensar y todas corresponden al alma" (III.56; *cf.* 97). Los pensamientos que experimentamos como algo que depende

sólo de nosotros son las voliciones, las únicas acciones de la mente; las percepciones que constituyen el conocimiento son las pasiones.[30] Ciertas voliciones, como las que nos llevan a pensar en una entidad abstracta, apuntan hacia el interior; otras apuntan hacia el exterior, como cuando decidimos andar (I.335). Vayan adonde vayan, las voliciones, como los pensamientos, se refieren a algún objeto, y su función es unirnos o separarnos de ese objeto.

La voluntad es tan importante en el pensamiento puramente teórico como en la práctica. Cuando se nos ocurre un pensamiento teórico, podemos aceptarlo —hacerlo nuestro— o rechazarlo; y si lo aceptamos, llegamos a creerlo o a conocerlo (II.39-40). Cuando nos viene un pensamiento sobre algo bueno, aceptarlo es lo que llamamos deseo, y el deseo puede inducir eficazmente nuestro cuerpo, reorientando los ánimos hasta la glándula pineal (I.343). Así, querer en relación con la acción es un pensamiento activo sobre el bien y el mal, o sobre la perfección y su contrario.[31] Vamos necesariamente en busca de lo que consideramos bueno y evitamos lo que creemos malo. Si percibimos clara y distintamente "que algo es bueno para nosotros", entonces —dice Descartes—, mientras mantengamos ese pensamiento ante nosotros, es imposible "detener el curso de nuestro deseo" (III.233). Podemos abstenernos de seguir el bien que hemos percibido pensando que éste es bueno, para con ello demostrar que poseemos libre albedrío (III.245).

De este modo, nuestra libertad no es básicamente una libertad por indiferencia. Somos indiferentes a las alternativas que se ofrecen a nosotros sólo cuando carecemos de un conocimiento claro y suficiente acerca de lo bueno y lo malo que hay en ellas (III.233). En nosotros la indiferencia es una imperfección, una falta de conocimiento, si bien en Dios es un resultado de la omnipotencia.[32] Sin embargo, nuestra habilidad para dar o negar la aprobación, o nuestra libertad, es un poder positivo, no una imperfección. Que poseamos este poder es tan obvio —afirma Descartes— que saber que lo poseemos se equipara con nuestro conocimiento de las demás ideas innatas. No podemos dudar de nuestra libertad aun si vemos que Dios ha predeterminado todos los acontecimientos y no podemos entender cómo esta predeterminación es compatible con nuestra libertad (I.206, III.277). Cuando actuamos libremente hacemos lo que más queremos hacer. Queremos asentir a proposiciones que sean claras y distintas, ya que lo claro y lo inconfundible nos dan las mejores razones para asentir. Y queremos juntarnos con lo que claramente vemos que es bueno, ya que, una vez más, no podría haber mejor razón para desear algo. Podemos ser indiferentes cuando carecemos de motivos para aceptar o rechazar algo; y actuar sin motivo no es lo que consideramos hacerlo libremente. "Por eso es que —le dice Descartes a un interrogador crítico— llamo libre en sentido general a todo lo que sea voluntario, mientras que Vuecencia quiere restringir el término al poder para determinarse sólo si a ello lo acompaña la indiferencia." Podemos actuar libremente en casos en que hay indiferencia, pero la habilidad para hacerlo no es significativa (III.234). El hecho de que el libre albedrío sea el poder para aceptar o rechazar es lo que hace que estemos abiertos a alabanzas y a anatemas y que podamos obtener méritos o deméritos (I.205).

Para Descartes, entonces, "voluntariedad y libertad son una misma y sola cosa", y el

uso apropiado de la libertad es llevarnos a actuar únicamente a partir de percepciones claras y distintas (II.134). No obstante, éstas son difíciles de obtener, en gran parte porque el alma está ligada al cuerpo. El cuerpo nos hace percibir imperfectamente los objetos de este mundo. Estas percepciones son pensamientos confusos e indistintos de que lo que se percibe puede ser bueno o malo para nosotros (I.358-359; III.264, 267). Los deseos a los que tienden a llevarnos suelen ser deseos de lo que de hecho no es tan bueno como parece serlo. Sólo el conocimiento puede ayudarnos; pero aunque lo deseamos cuando vemos lo bueno que es, no siempre podemos obtenerlo.

El remedio que Descartes propone para la ignorancia está en la segunda máxima de su moralidad provisional: ser tan resuelto como sea posible y estar en acción constantemente una vez que se ha tomado una decisión, incluso si las opiniones son cuestionables (I.123). Más adelante reformula esta norma diciendo que requiere "una resolución firme y constante de ejecutar todo cuanto la razón nos aconseje", incluso cuando sabemos que quizá no detentemos la verdad definitiva. "La virtud —añade Descartes— es la firmeza de esta resolución, la que [...] debemos considerar como virtud" (III.257-258 [*Cartas,* 80-81]). Si tuviéramos un conocimiento, claro y distinto del bien, éste conferiría orden a nuestra acción. Como carecemos de este conocimiento sólo la firme determinación de la voluntad para ser constante puede crear el orden. Siendo resueltos, actuamos firmemente incluso en el caso de opiniones de las que no estamos seguros (III.97). El libre albedrío —dice Descartes repetidas veces— es lo que se aproxima más a hacernos como Dios (por ejemplo, II.40; III.141-142, 326). Dios es completamente constante (III.23, 273, 348). De ahí que cuando somos virtuosos no hacemos sino igualar la imagen de Dios en nosotros todo lo posible: nos hacemos constantes. Mientras seamos constantes y actuemos según lo que, tras reflexionar, nos parecen ser las mejores razones, nunca sentiremos remordimientos o arrepentimiento. No tendremos nada que reprocharnos a nosotros mismos (III.267, 269).

6. DESCARTES: LA FELICIDAD, LAS PASIONES Y EL AMOR

La definición que de la virtud da Descartes como de la constancia resuelta de la voluntad, coloca de lleno el autogobierno en el centro de su ética. Según él su definición es bastante original (III.258). Descartes también pensaba que tenía algo nuevo que decir sobre la felicidad. Puesto que le da tanto relieve a la distinción entre la mente y el cuerpo y hace hincapié sobremanera en el libre albedrío, resulta tentador suponer que el ser humano para él es esencialmente el alma desencarnada, o aún más remotamente, el libre albedrío mismo, capaz de aceptar o rechazar lo que se le proponga. Craso error. Descartes sostiene que somos seres compuestos de cuerpo y alma (III.189, 200, 206, 209). Una noción primitiva nos permite comprender la naturaleza de esta unión (III.218, 226-227). La gente que no pasa el tiempo meditando lo entiende mejor, mediante los sentidos. La moralidad cartesiana es para seres como éstos. En consecuencia, la sola virtud no nos es suficiente.

Por lo tanto, a diferencia de los estoicos, Descartes no tiene intención de deshacerse de las pasiones. Éstas son útiles para llevarnos a proteger y alimentar nuestro cuerpo; y mientras permanezcan dentro de límites razonables, nos ofrecen placeres que, si bien menores, no son despreciables (I.343, 376; III.265, 300). En ninguna parte trata Descartes a la filosofía como el estudio de cómo morir. No obstante, él quiere algo que un estudio de ese tipo tradicionalmente se supone que tiene que ofrecer: suficiente desprendimiento de los placeres y pasiones de la vida cotidiana para que permanezcamos tranquilos frente a la desilusión y la pérdida. Tal dualidad, apreciación del deleite de la vida, necesidad de estar más allá del alcance de sus contingencias, se acomoda a la forma en que Descartes entiende el bien supremo.[33]

Primero, Descartes dice que debemos distinguir entre el máximo bien en sí mismo y lo que sentimos al llegar a tenerlo, que él llama satisfacción. La felicidad sólo consiste en el sentimiento. Nuestro objetivo final debería ser alcanzar el bien supremo; la satisfacción nos llegará a resultas de ello (III.261, 268). Después, Descartes supone que ese máximo bien debe ser algo que esté enteramente dentro de nuestro poder. Es claro que la riqueza, el poder y otros bienes externos no lo están. Si algo sí lo está son nuestros pensamientos (III.160; *cf.* 98; I.123). De ahí que el bien supremo deba ser algún estado en el que podamos poner nuestra propia mente. "Pero el conocimiento está a menudo más allá de nuestras fuerzas; por lo tanto, no queda más que nuestra voluntad, de la cual podemos disponer absolutamente." La virtud, que es la constancia que se desea resueltamente, es, pues, el bien supremo, pero hay que añadirle la felicidad. Descartes concluye, con cierta suficiencia, que así ha reconciliado a Zenón con Epicuro. Como Zenón, Descartes considera la virtud como el bien supremo; como Epicuro, acepta la importancia final de la satisfacción "que llama placer" (III.325 [*Cartas,* 324]).[34]

¿Cómo sabemos que la virtud y la satisfacción son buenas? Descartes no lo dice. No parece ser de la opinión de lord Herbert de que hay un concepto básico del bien que es innato en nosotros junto con las otras "nociones primitivas", que son indefinibles (III.218).[35] En ninguna parte Descartes da cuenta claramente de lo que hace que algo sea bueno, ni tampoco explica el término "perfección", que trata como su equivalente.[36] No obstante, como hay que aceptar las pasiones, que en cualquier caso no pueden eliminarse, el problema central de tipo práctico, según lo ve Descartes, es guardarnos de ceder a los especiosos encantos que confieren a sus objetos. Claro que si tuviéramos un perfecto conocimiento de lo que las pasiones pretenden decirnos (lo que es bueno para nuestro cuerpo), desearíamos y lo querríamos necesariamente. Las pasiones no necesitarían ser controladas por nada que esté fuera de ellas mismas. Pero como tenemos poco o ningún conocimiento distinto de lo que es bueno para nosotros, debemos controlarlas por un ejercicio de la voluntad.

En sus escritos ulteriores Descartes parece pensar que ha descubierto cómo poder hacerlo. Debemos forjarnos el hábito de pensar que sólo es bueno lo que está totalmente dentro de nuestro poder. Y lo que está totalmente dentro de nuestro poder es la voluntad. Podemos forjarnos el hábito de recordarlo cada vez que experimentemos un deseo por algo que los sentidos presentan como bueno; entonces, para demostrar que gozamos de

libre albedrío, podemos suspender la acción y reflexionar sobre si ir o no en pos de ese supuesto bien (III.233-234). La suspensión para Descartes no es lo mismo que para el escéptico pirrónico. No es un estado lo que lleva a la anhelada vida de tranquilidad; es un acto lo que nos permite tomar una mejor decisión.

¿Qué cosa, más allá de la virtud y de la satisfacción que la acompaña, un agente virtuoso decidiría buscar? Por muy poco advertido que se haya declarado, Descartes no dejaba de tener convicciones sustanciales en la materia. Una vez más, su psicología, en particular su visión del amor, es un punto central. Cuando percibimos que algo que nos afecta puede causarnos bien o mal, nuestra respuesta pasional hacia ese algo es amor u odio. Sentimos amor —dice Descartes— cuando una cosa "se nos presenta como buena en relación con nosotros, es decir, como conveniente". Los pensamientos sobre lo que es bueno o perjudicial para nosotros originan todas las demás pasiones (I.350). Descartes no está proponiendo una visión egocéntrica. Pronto deja claro que el alma voluntariamente se une a un objeto, siente benevolencia hacia él y desea hacerle algún bien (I.356). Como el alma está atada al cuerpo, los primeros amores confusos que sentimos se dirigirán a preservar nuestro propio cuerpo; pero eso se debe no a la naturaleza del amor y del deseo, sino a la falta de claridad en nuestras percepciones. "La naturaleza del amor —dice Descartes en su más extensa exposición sobre el tema— es hacer que nos consideremos con el objeto amado como un todo, del cual no somos más que una parte; transferimos a tal grado los cuidados que solemos tener para nosotros mismos a la conservación de ese todo, que retenemos para nosotros en particular tan sólo una parte de ellos", y la cantidad será proporcional a la cantidad de bien que uno vea en sí mismo en comparación con la cantidad que uno ve en el todo único mayor (III.311; *cf.* 269). Para Descartes ser un yo desprendido de los demás sería un gran mal para ese yo.[37]

La narración de Descartes sobre la evolución del amor plasma una de las más importantes implicaciones de su psicología moral, a saber, que el conocimiento transforma las pasiones. Comenzamos queriendo nuestro propio bien, pero cuando tenemos una amiga la creemos mejor que nosotros, la amamos más que a nosotros mismos y deseamos más su bien que el de nosotros mismos. De la misma manera, podemos llegar a ver que el bien de nuestro país es mayor que el nuestro y lo amamos más. Entonces estaremos dispuestos incluso a sacrificar nuestra vida para salvarlo. Y por último, podemos llegar a amar a Dios por sobre todas las cosas cuando llegamos a entender que es el ser más perfecto. Como lo apunté anteriormente, Descartes piensa que este amor puede ser tan completo que no desearemos "nada más en el mundo salvo que sea cumplida la voluntad divina". Podemos llegar a tener este amor por poder propio, dice Descartes, pero se niega a hablar sobre la cuestión de saber si ese amor "sea meritorio sin gracia" (III.308-311 [*Cartas,* 293]). Lo que afirma es bastante audaz: mediante el amor que surge de percepciones claras y distintas podemos alcanzar placer en la vida sin padecer el temor a la muerte.

Descartes presenta lo que él llama "la generosidad" como la cualidad que nos lleva a "estimarnos a nosotros mismos según nuestro verdadero valor". Aun cuando podamos sentir estima o desprecio hacia cualquier cosa, dependiendo de cómo evaluemos su valía,

su objeto más importante somos nosotros. Propiamente hablando, nos estimamos a nosotros mismos superlativamente cuando encontramos que sólo a nosotros nos pertenece nuestro poder de libre voluntad y cuando sentimos que tenemos por costumbre una firme voluntad: ir en busca, sin cejar en la constancia, de lo que creemos bueno, sea esto lo que fuera.[38] La generosidad supone controlar los propios deseos y lo lleva a uno a pensar bien de los demás, quienes, como uno mismo y por igual, también son capaces de usar su libre albedrío. De ahí que la generosidad sea "la clave de todas las demás virtudes" (I.384-388 [*Pasiones,* artículo 161]). La persona generosa se apartará del amor por los bienes que pierden su valor cuando otros los comparten, como la riqueza y la gloria, y se encaminará hacia el amor por el tipo de bien cuyo valor no se altera cuando todos lo comparten, como la salud, el conocimiento y la virtud. Cuando el amor por Dios nos lleva a considerarnos a nosotros mismos como parte del gran todo que Dios ha hecho, cuanto más noble consideremos a ese todo, nuestra estima por nosotros mismos será aún mayor (III.321-322). Para Descartes no hay un verdadero conflicto entre lo que es bueno para nosotros y lo que es bueno para los demás componentes de la creación, entre el egoísmoy el amor por los demás.

Aunque los principios epistemológicos que Descartes propone "han sido conocidos en todas las épocas por todos", antes de él nadie se había percatado de que éstos son los principios del conocimiento (I.184). Como creer algo y saber que uno lo cree son cosas diferentes, "muchas personas no saben lo que creen" (I.122). Así, el innatismo es compatible con un rechazo de cualquier prestigio cognitivo a las opiniones sobre la moralidad basadas en el sentido común; y es significativo que, a diferencia de Herbert, Descartes no recurra al consenso general como prueba de la verdad. No obstante, éste concuerda con aquél cuando hace hincapié en que cada cual debiera escrutar las cosas por sí mismo. Aquí se juntan las motivaciones políticas y filosóficas. Tanto Herbert como Descartes se resisten a que las autoridades intervengan en asuntos en que de hecho es el propio pensar individual el que los determina. La insistencia de ambos en que cada cual debe pensar por sí mismo no sólo fortifica su resistencia sino incluso se colige de su perfeccionismo e innatismo. Los iusnaturalistas empíricos no tenían ninguna necesidad teórica de instarnos a pensar por nosotros mismos: ni Grocio ni Hobbes ni Pufendorf lo hacen; y cuando Locke lo hace es por postura política, y no porque su epistemología lo traiga aparejado. Sin embargo, para Descartes, por muy poco que sepamos del bien o del mal que ahora podamos tener, la única forma de incrementar nuestro conocimiento es incrementando nuestras propias capacidades cognitivas. La perfección de uno mismo, ya sea incrementando nuestro conocimiento o, en su defecto, por una voluntad constante, es la clave de toda moralidad. Y sólo ver las cosas por nosotros mismos nos dará el conocimiento que necesitamos.

[1] Véase el capítulo XI, sección 5, donde se expone en qué consiste el error principal.

[2] Levi, 1964, p. 67. Las referencias textuales de *La filosofía moral* de Du Vair y de *Constancia* de Lipsius corresponden a las ediciones de Kirk.

[3] Citado en Kirk, introducción a Lipsius, *Constancy,* p. 24.

[4] Striker, 1991, p. 13. Breve pero razonablemente completo, este ensayo es el mejor estudio que se pueda encontrar sobre la ética estoica. Véase también Inwood, 1985; Rist, 1969; Long, 1986.

[5] Du Vair no tiene escrúpulos en añadir una noción de voluntad a la psicología moral estoica. Ni él ni Lipsius hablan de las opiniones estoicas sobre la unidad del alma y de las pasiones como algo casi proposicional.

[6] Lipsius señala esta opinión en la *Politickes,* diciendo que la conciencia es "un vestigio y un destello de la recta y perfecta razón en el hombre, que juzga y da nombre a las buenas y a las malas acciones" (I.V, p. 8). Una opinión de este tipo también subyace en la idea que tiene Du Vair de que la sabiduría está escondida dentro de nosotros como el oro lo está en el fondo de la tierra.

[7] Séneca es la fuente estoica más importante para Lipsius. Aquí éste adopta posturas que provienen de *De Clementia,* libro de Séneca sobre la misericordia.

[8] También en *Politickes,* libro I.III: el destino es Dios, que controla todas las cosas para bien, pero no podemos quedarnos sentados sin hacer nada. Como lo especifica la nota al margen, "tenemos que remar (por decirlo así) como si estuviéramos en la barca, donde Dios mismo es el timonel" (p. 7). Lipsius se inspira en *Sobre el destino,* de Cicerón, una breve exposición sobre el destino estoico y por qué no debe entenderse como algo fatalista.

[9] En *Politickes* Lipsius dice que nos va a instruir sobre la vida civil, que cuenta con dos guías: la prudencia y la virtud. La virtud misma tiene dos partes, piedad y bondad; y sobre esta última Lipsius se propone decir poco "porque a decir verdad no tiene cabida en nuestro ámbito civil, sino que pertenece a las obras morales" (I.VI, pp. 10-11). No obstante, la prudencia debe encauzar a la virtud y ambas siempre deben dar la misma enseñanza (I.VII).

[10] Véase por ejemeplo, *De Officiis* II.III.9, III.III.11. El término *honestum* es vertido por los traductores de la edición Loeb como *"morally right"* o *"morally good"*. (Por su parte, en una traducción al español (Tecnos) se traduce este término como "[algo] 'honesto'".) No obstante, si bien esto señala la distinción estoica que Cicerón quiere hacer entre lo que es igualmente útil y grato, lo *utile,* y lo que se necesita de suyo, conlleva acentos demasiado kantianos para que pueda considerarse una interpretación satisfactoria.

[11] *De Legibus* y *De Re Publica.* Véase Striker, 1987, para un comentario breve.

[12] Los estoicos no pretendían que en cada ámbito nuestro pensar estuviera dominado por los conceptos innatos. Para asuntos concretos estaban dispuestos a decir que los conceptos tienen un origen empírico. No obstante, para ellos los conceptos morales eran innatos, quizá porque pensaban que en este sentido participaban de la divina mente que informa al universo todo y asigna finalidades a todas las cosas que están en él.

[13] *Life,* p. 120. Las referencias textuales de *De Veritate* son de la traducción de Carré; las de *De Religione Laici* son de la traducción de Hutcheson.

[14] Descartes, al agradecer a Mersenne por haber traducido a Herbert, dice que el libro le parece más claro en su traducción que en la versión latina del propio Herbert. *Writings,* III.140, carta del 16 de octubre de 1639.

[15] "Una vez que se liberan del contacto con teorías confusas y se disponen en orden sistemático —dice Herbert de las nociones comunes, los conceptos básicos— se hacen destacar [...] una imagen de la sabiduría divina. Todas están íntimamente conectadas" (*De Veritate,* p. 121).

[16] Aquí interpreto los datos en *De Veritate,* pp. 232-236.

[17] "Cetética" viene de la raíz griega *zetein,* buscar o investigar.

[18] Se cuenta que Zenón *el Estoico* empleaba la expresión griega equivalente a "en conformidad" como una forma abreviada de "en conformidad con la naturaleza"; quizás haya un eco de esto cuando el propio Herbert habla de vivir en conformidad.

[19] No es solamente el minimalismo doctrinal de estos artículos lo que escandalizó las sensibilidades de la época. También la forma en que se trata la fe. Herbert la trata evocando el pasado, incluyendo milagros y las palabras de los profetas, como si fuese una mera probabilidad que ofrece menos certeza que las nociones comunes. La fe en las promesas de Dios reposa en las nociones comunes y por lo tanto en la razón. (Véase *De Religione Laici,* pp. 90-109.) Esto simplemente ignora la idea, persistente a principios del siglo XVII, de que en materia de religión cualquier garantía que logremos mediante la razón es una fe adquirida que nos da menos

seguridad que la que alcanzamos a partir del don de la fe divina otorgado por Dios. Chadwick resume esta opinión, propagada por escolásticos como Suárez, diciendo que "la fe es una certeza superior al conocimiento" (Chadwick, 1957, p. 34, y todo el cap. 2). Para la teología de Herbert, véase Walker, 1972, capítulo 5.

[20] Véase el capítulo XVIII, sección 2, y la nota 10.

[21] En un momento dado Herbert parece distinguir lo religioso de lo moral dentro del ámbito de la conciencia, asignando facultades separadas a cada uno: "Hay una conciencia moral, que es el honor, y también una conciencia espiritual" (*De Veritate,* p. 187). Con todo, Herbert no desarrolla esta idea.

[22] En *De Veritate,* p. 133, Herbert dice que podemos concluir adecuadamente que "el universo mismo es regido según esta máxima" porque es una noción común, o sea que podemos decir que Dios mismo se atiene a ella.

[23] Herbert en una ocasión reconoce que decimos acertadamente que "con Dios nada es imposible gracias a su poder absoluto". Y añade que los atributos morales de Dios demuestran que no cambiará (*De Veritate,* p. 162). No encuentro ninguna otra referencia de este pensamiento voluntarista ni ningún desarrollo ulterior al respecto.

[24] "Mido [...] a toda la raza por mí mismo, y afirmo (es un ejemplo de una noción común) que las mismas facultades han sido estampadas en el alma de cada persona normal de todos los tiempos" (*De Veritate,* pp. 78-79).

[25] Véase igualmente *De Religione Laici,* pp. 102-103.

[26] Las cartas escritas con vistas a su publicación fueron muy leídas tras ser publicadas en 1657. Joshua Welsh me señaló que en el prefacio a esta edición, Clerselier, quien estaba a su cargo, afirma que Descartes concebía un profundo interés por la ética y que uno de sus objetivos principales era mostrarnos cómo orientar nuestras acciones conforme a la razón. En el breve capítulo que expone la ética cartesiana en su tratado de 1666 sobre la mente humana "según los principios de René Descartes", Louis de la Forge apenas hizo algo más que resumir y citar a partir de las cartas.

[27] En su prefacio a los *Principios* Descartes da otra razón para optar por un código provisional: necesitamos uno cuando se tiene que establecer "el orden que [...] hay que seguir para instruirse" remontándonos a los principios primordiales, "porque ante todo hay que tratar de vivir bien" y no podemos dejar este asunto pendiente (*Writings,* I.186-187). En francés, *par provision* sugiere no solamente un recurso temporal sino también algo que le da a uno sustento.

[28] La observación es de los *Principios,* publicados en 1647, cuando Descartes ya había escrito la mayor parte de sus cartas sobre la ética y cuando ya debía de haber completado gran parte de sus reflexiones acerca de las pasiones. Véase *Writings,* III.289, una carta a Chanut fechada el 15 de junio de 1646, en la que Descartes dice que su poco conocimiento de la física le "sirvió mucho [...] para establecer fundamentos seguros en moral".

[29] Según presenta Cicerón a los estoicos, éstos sustentan que la filosofía natural es algo profundamente importante para la vida de bien "porque aquel que vive conforme a la naturaleza debe basar sus principios en el sistema y gobierno del mundo entero. Y nadie puede juzgar verdaderamente si algo es bueno o malo, si no conoce el diseño completo de la naturaleza así como el de la vida de los dioses" (*De Finibus,* III.xxii).

[30] *Writings,* III.182: "El entendimiento es la pasividad de la mente y la voluntad es su actividad".

[31] En *Writings,* III.141, Descartes de paso menciona "el deseo que tiene cada cual de poseer todas las perfecciones imaginables". La perfección y el bien son tratados como términos convertibles para el objeto de la voluntad.

[32] Descartes, sin vacilación alguna, llega a la conclusión de que la causa del pecado es la ignorancia: si viéramos claramente que la acción que nos proponemos llevar a cabo es pecaminosa, "sería imposible que pecásemos, mientras lo viéramos de esta manera" (*Writings,* III.234).

A él le sigue Antoine LeGrand en su popular compendio de doctrina cartesiana. La esencia de la voluntad no es indiferente —dice LeGrand—, ya que "nunca puede considerarse la voluntad como algo indiferente, salvo cuando el objeto no se somete a ella de manera clara y distinta [...] un pecador no sabe claramente el mal que está a punto de cometer [...] Así que la voluntad tiende infaliblemente hacia lo que aparece más conveniente para ella, de tal modo que se haga claro y manifiesto para él". LeGrand, *Entire Body,* parte IX.v.vi, p. 329.

[33] Descartes recomienda que se conozca la naturaleza del alma propia como remedio contra la pena por la muerte de un ser querido. Es, además, "algo que siempre encontré como lo bastante poderoso [...] para impedirme temer la mía [*sc.* mi muerte], a pesar de que me cuento en el número de los que más aman la vida" (*Writings,* III.215-216 [*Cartas,* 371]).

[34] De la Forge da relieve a este punto cuando describe la teoría cartesiana del máximo bien. Y apunta, siguiendo a Séneca, que todos los seres humanos desean la felicidad, haciendo hincapié en el deseo de alcanzar la felicidad personal como motivo. "No creo que a los más desinteresados de nuestros anacoretas les costara trabajo admitir que si no encontraran una satisfacción extrema en seguir la virtud, o si no esperaran felicidad alguna, ni recompensa tras la muerte, no habrían resuelto tan fácilmente, como ocurre, privarse de los muchos placeres inocentes de que pueden gozar en esta vida" (De la Forge, capítulo XXVI, p. 328).

[35] En el prefacio a la edición francesa de los *Principios,* Descartes dice que el conocimiento de su propia existencia, de Dios como creador y de Dios como garante de la verdad", son todos los principios que uso para deducir la verdad de las demás cosas" (*Writings,* I.184). Esto sugiere que las verdades morales nada más son deducibles de los principios de la metafísica y de la epistemología.

[36] En *Writings,* I.358, Descartes dice que a algo lo llamamos bueno o malo si lo consideramos agradable o contrario a nuestra naturaleza; pero no queda claro que esté confirmando lo que solemos decir.

[37] Véanse los intensos comentarios en *Writings,* III.266, sobre la importancia de nosotros como parte de nuestra familia, sociedad y Estado, aun cuando estemos separados de otros cuyos intereses pueden chocar con los nuestros.

[38] No queda claro cómo puede Descartes reconciliar su afirmación de que somos esencialmente almas encarnadas con su firme aseveración de que "lo único que verdaderamente le pertenece a quienquiera es esta libre disposición de su voluntad" (*Writings,* I.384 [*Pasiones,* artículo 153]).

X. LOS SENDEROS DE DIOS: 1. LOS PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE

EL RECHAZO de Thomasius al servilismo en nuestra relación con Dios es una articulación tardía en Alemania de una actitud que antes había encontrado plena voz en Inglaterra. "Un buen conocimiento de Dios —escribió John Smith a mediados del siglo XVII— engendraría libertad y autonomía del alma dentro de nosotros y no servilismo" (*Discourses,* p. 28; véanse también las pp. 362, 364 y 424). "Reverencia a Dios en ti mismo —exhortaba Benjamin Whichcote a sus lectores—, porque Dios está más en la mente del hombre que en cualquier otra parte de este mundo" (Patrides, p. 333, núm. 798). Ralph Cudworth citó a Atanasio con el objeto de aseverar que "Dios fue por lo tanto encarnado y hecho hombre para que pudiera deificarnos" (Patrides, p. 101). Desde 1640 en adelante estos tres autores formaron parte de un grupo implicado en una reformulación radical del protestantismo. Todos concordaban con Smith en que "el buen conocimiento de Dios" es indispensable para la moralidad lo mismo que para la religión. Sin embargo, para ellos el ensanchamiento del conocimiento no era suficiente para la moralidad. Lo que básicamente se necesita es el ejercicio de las virtudes de amor; y por ello se nos insta a perfeccionarnos en él.

Como muchos otros que contribuyeron a la evolución del pensamiento sobre la moralidad, estos pensadores respondían a las controversias religiosas que desgarraban a su propia sociedad. El calvinismo sectario estaba barriendo con el tomismo que Hooker había considerado la piedra angular de una Iglesia nacional. No cesaban las encendidas batallas sobre el gobierno de la Iglesia, las formas apropiadas de ritual y culto, y las capacidades de los sacerdotes. Se debatía la cuestión de la importancia relativa de la fe de las obras para la salvación. ¿Desembocaba el protestantismo en antinomismo, la postura de que para los que se salvan incluso las leyes morales son irrelevantes? Numerosos eran los que sacaban esa conclusión.[1] ¿Podía recurrirse a la razón y a la decencia humana para mantener unida la sociedad? Muchos sustentaban que eso tenía un saborcillo a pelagianismo con ropaje moderno. El recurso a la razón era peligroso como el arminianismo, que rechazaba la gracia anticipadora de tipo arbitrario; también se asemejaba a las doctrinas antitrinitarias del socinianismo.[2] ¿Podía insistirse en la ley natural sin sugerir que se era o papista o partidario de Hobbes? Todo aquel que tenía opiniones parecía absorbido en cuestiones de pureza doctrinal. Encontrar textos bíblicos para probar que se estaba en lo cierto, denunciar a quienes no aceptaban con exactitud la formulación correcta de la verdad salvadora, emprender acciones políticas para excluir de la Iglesia propia a quienes incurrían en error, todos estos asuntos parecían abrumadoramente importantes. Los desacuerdos que desencadenaban amenazaban no sólo con destruir la posibilidad de tener una sola fe entre los ingleses protestantes: eran una seria amenaza para el mantenimiento de cualquier vida social y política en común.

Whichcote, Smith, More y Cudworth estaban muy implicados en estas batallas

locales. Pero a diferencia de muchos de sus contrincantes, ellos desarrollaron una postura y una filosofía que de importantes maneras trascendió las particularidades de las querellas de aquellos tiempos. Llamados de ordinario los platónicos de Cambridge, los miembros centrales del grupo eran teólogos que pasaron buena parte de su vida como académicos en Cambridge. Los que originaron el movimiento no fueron filósofos sino predicadores y reformadores. Y aunque desarrollaron una perspectiva compleja y coherente, no quisieron presentarla en la forma sistemática que los filósofos a menudo se esfuerzan por lograr.[3] Elaboraron sus opiniones basándose en las Escrituras, y arguyeron, lo mismo que casi todos aquellos a quienes se dirigían, que interpretaban los textos de la Biblia. El tipo de teoría que presentaron en gran parte tenía por objeto demostrar las implicaciones de su nueva manera de leer los textos. Su platonismo estaba muy mediado por Plotino y los padres griegos de la Iglesia. Servirse de Platón a fin de proporcionar ayuda para una nueva exégesis cristiana fue un objetivo accesorio, no uno de importancia. Filosóficamente, la explicación más coherente de las opiniones del grupo parece en verdad bastante platónica, o neoplatónica. No obstante, el Platón de Cudworth, un cristiano que era todo menos conspicuo y que había sabido sobre la revelación de Dios a los judíos por los egipcios, no es exactamente el Platón de la erudición moderna. El grado en que el grupo era auténticamente platónico importa menos que su intento de colocar el cristianismo en una nueva luz.

1. WHICHCOTE: LA MORALIDAD COMO EL CENTRO DE LA RELIGIÓN

Benjamin Whichcote (1609-1683) creó el movimiento. En los sermones y en la enseñanza personal insistió en dos conclusiones: que la moralidad es el corazón de la religión, y que razón y religión son una misma cosa.[4] De estas dos tesis sacó una inferencia radical. Si se les entiende correctamente —afirma Whichcote—, "desaparecería de entre nosotros el fundamento mismo que apuntala las diferencias en la Iglesia de Dios" (Patrides, p. 66). Las diferencias de opinión en teología, gobernanza de la Iglesia y culto más apropiado son inevitables, pero no son lo suficientemente importantes para justificar que la sociedad se vuelva un campo de batalla. Los protestantes, cualquiera que sea su confesión, e incluso los católicos, pueden tener una misma idea acerca de lo que cuenta. Lo primero que cuenta es la moralidad.[5]

"No hay sino dos cosas en la religión —escribe Whichcote—, la moral y las instituciones: la moral puede conocerse por la razón de la cosa; nos apropiamos de la moral conforme se habla de ella; y de veinte partes, diecinueve son de ella en toda religión" (Patrides, p. 332, núm. 586). Cuando recordamos la división del Decálogo en dos tablas, donde la tabla que se refiere a la piedad antecede a la de la moral, bien podemos ver por qué la división de Whichcote podría haber parecido escandalosa para sus coetáneos. Él no es deísta. A diferencia de lord Herbert de Cherbury, se propone

preservar lo esencial del cristianismo. Donde Herbert había dado a la conciencia el primer papel como prueba de una verdadera revelación (capítulo IX, sección 3), Whichcote le dio a la moralidad un lugar que nadie, desde Pelagio, se había atrevido a darle. Su afirmación radical es que "la parte moral de la religión de hecho *santifica* el alma; y es *definitiva* tanto para lo que es instrumental como instituido" (Patrides, p. 329, núm. 221). Basta la moralidad para ganar la salvación y debe ser el factor que controle nuestras disposiciones tanto sobre el culto como sobre el gobierno de la Iglesia; y la moralidad ha de conocerse por medio de la razón, más que recurriendo a la autoridad, aun si es la autoridad bíblica.

De las veinte partes de la religión, la que viene por institución, por la auténtica voluntad de Dios revelada en la Escritura —según Whichcote—, sólo tiene valor instrumental. Ayuda a apaciguar la mente agitada ofreciéndonos la promesa de auxiliarnos en la vida virtuosa y en el perdón de nuestros pecados. La ayuda es "medicinal" y útil debido a la culpa que adquirimos por la caída de Adán. Sin embargo, la parte moral de la religión "es necesaria en sí misma", y contiene exigencias que son dictadas por la razón directamente (Patrides, pp. 68-69). Las exigencias de la moralidad no se deben a la voluntad de Dios; cualquier persona sensata querría acatarlas aun si Dios la eximiera de ellas (Patrides, p. 73; Cragg, p. 413). Es sólo viviendo conforme a estas leyes morales necesarias como seremos verdaderamente felices. "La moralidad —nos dice Whichcote — no es un medio para otra cosa que no sea la felicidad; todo lo demás es un medio para alcanzar la moralidad" (Cragg, p. 431, núm. 743).

Como Cudworth y Smith, Whichcote cita las Escrituras para legitimar su afirmación de que podemos deificarnos volviéndonos virtuosos (Patrides, p. 70). Al explicar lo que afirma, Whichcote trata de atenerse a dos puntos: que vivimos en Dios y somos totalmente dependientes de él (Cragg, pp. 43-44) y que cada uno de nosotros tiene "una especie de soberanía" sobre nosotros mismos. Para Whichcote lo primero es casi literalmente cierto: nuestra mente y la de Dios no están realmente separadas. No desarrolla la metafísica que suponen estos puntos, tal como ulteriormente lo haría Malebranche (capítulo XI, sección 4), pero el público de Whichcote habría aceptado su opinión de que las Escrituras nos enseñan que vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser en Dios. La afirmación de que podemos hacernos aceptables para Dios mediante nuestras propias capacidades morales habría necesitado más explicaciones.

Whichcote por lo menos nos da los puntos más importantes. La tesis central es que cada uno de nosotros es capaz de saber, pensando por sí mismo, cómo debe vivir y comportarse, y que cada cual tiene "el poder para poner en práctica y llevarlo a cabo" siguiendo este conocimiento (Cragg, p. 414). Como Whichcote se opone firmemente al voluntarismo, insiste en que hay algo que debe saberse en la base de la moralidad. "Las leyes morales son leyes en sí mismas —dice Whichcote—, sin sanción de la voluntad; y su carácter necesario surge de las cosas mismas" (Patrides, p. 329, núm. 221). Dios nos hizo para que lo conociéramos tanto a él como a su creación, y por eso dotó la mente con sólidas facultades (Cragg, p. 410). Si las usamos apropiadamente estamos de acuerdo con nosotros mismos; rechazar la búsqueda de la verdad y rechazar pensar por

nosotros mismos equivale a estar reñido consigo mismo. Además, las verdades importantes nos son fácilmente accesibles y no son ni recónditas ni difíciles. El razonamiento es lo que nos demostrará que Dios existe. Si no fuera así, la fe sería imposible, puesto que ésta es recibir una proposición emanada de la autoridad de Dios y por ello presupone saber que Dios existe. La razón también nos muestra lo que la moralidad nos exige. Sus principios primordiales deben ser evidentes y conocerse por "su propia luz", ya que sin puntos de partida para el razonamiento nada puede conocerse (Patrides, p. 47). De ahí que cada agente inteligente "tenga un sentido del bien y del mal debido a la moralidad" (Patrides, p. 73). Como nuestra capacidad para razonar es tan importante para nuestra identidad, negar lo que nos muestra la razón nos pone en contradicción con nosotros mismos. De esto Whichcote saca una de sus más importantes doctrinas: el vínculo interno de la moralidad con el yo (Patrides, p. 59).

Cuando somos inmorales actuamos contra nuestros propios principios y contradecimos nuestra propia razón (Patrides, p. 46; Cragg, p. 424, núm. 129). Por consiguiente, no necesitamos ningún tribunal externo que nos diga que hemos actuado mal. "Los malos se condenan a sí mismos antes de que Dios los condene" (Patrides, p. 329, núm. 232; *cf.* p. 44). Ser condenado por uno mismo es lo que realmente significa estar en el infierno; ser coherente consigo mismo y estar lleno de "humildad, modestia, rectitud, templanza, reverencia hacia la deidad y así sucesivamente", es lo que significa estar en el cielo. El cielo y el infierno no son lugares, son estados de ánimo (Patrides, p. 46; Cragg, p. 424, núm. 100). La acción redentora de Cristo no es más externa que la moralidad. Porque Cristo "no nos salva únicamente haciendo algo por nosotros, *sin* nosotros". Así, Whichcote rechaza la marcada separación puritana entre la santificación personal (alcanzar un estado de ánimo que en sí mismo sea grato a Dios) y la justificación (ser aceptable a Dios en virtud de la expiación vicaria de Cristo). Jesucristo debe estar dentro de nosotros para que nos haga semejantes a Dios. Salvarse y así deificarse simplemente significa vivir conforme a lo que, por nosotros mismos, vemos que es correcto (Cragg, pp. 38-39).

Whichcote nos dice poco sobre el estatus del conocimiento moral. Como ya lo señalé, dice que tenemos un sentido especial de lo que es moralmente bueno o malo (una conciencia instintiva, de la que no da mayores explicaciones), que es diferente de nuestra comprensión de lo que es útil o perjudicial (Patrides, pp. 73-74). Whichcote contrasta la necesidad absoluta que supone la moralidad con la necesidad instrumental que suponen las leyes reveladas por Dios sobre el aspecto institucional de la religión, pero no ofrece más explicaciones acerca de esta distinción. Whichcote afirma que cualquier cosa que exista en el mundo creado ha sido modelada siguiendo ideas previas que están en la mente de Dios, y sugiere que hay una distinción entre la verdad que se refiere a "las índoles y las cualidades de las cosas" y la verdad "sobre la consideración moral". Pero no dice si la distinción refleja una distinción dentro de las ideas de Dios (Cragg, pp. 409-411).

Aunque Whichcote pone mucho énfasis en nuestro raciocinio y en nuestra capacidad para llegar a conocer el mundo y piensa que siempre debemos esforzarnos por

perfeccionarnos, no sostiene que a mayor conocimiento haya mayor perfección. Mientras que Descartes piensa que el conocimiento moral es nuestra última y más difícil adquisición, Whichcote piensa que el conocimiento moral es de fácil adquisición. Lo que es difícil, por estar sumergidos en nuestro cuerpo, es vivir como la moralidad lo señala. Ésa es nuestra tarea. "Nada desarrolla más auténticamente nuestras facultades racionales como el ejercicio de las varias virtudes de sobriedad ... obediencia a Dios y la caridad hacia los hombres" (Patrides, p. 331, núm. 541).

Este punto es de gran relevancia. Como lord Herbert, Whichcote sostiene en varios sermones (por ejemplo, *Works,* III.182-183, 285) que debido a que Dios nos tiene a todos por igualmente responsables, debe de haber puesto a disposición de todos el conocimiento acerca de la salvación. Éste por tanto debe ser lo suficientemente sencillo para que la gente sin instrucción, por lo menos en principio, pueda llegar a verlo por sí misma. Whichcote emite algunas reservas sobre la capacidad que realmente tienen las masas para examinar la cuestión.[6] No obstante, mientras que su primera respuesta es instar a aquellos que disponen de poco tiempo para pensar en obedecer a sus superiores, la segunda es hablar de la importancia que tiene educar a todos para que por lo menos en materia moral cada cual juzgue por sí mismo (Patrides, pp. 87-89).

Whichcote es firme en su opinión de que nuestro conocimiento compartido de la moralidad puede servirnos como fundamento para la paz social. Tenemos una moralidad común porque es cierto que todos participamos o podemos participar de la mente de Dios; sin embargo, si hemos de conocer la mente de Dios, debemos examinar lo que nuestro propio conocimiento moral nos muestra sobre ello, pues es algo que no puede aprenderse únicamente del mundo natural, o de las revelaciones de Dios sobre asuntos que no son relativos a la moral. La razón práctica apuntala nuestro conocimiento de Dios (Patrides, p. 57). También debemos utilizar nuestro conocimiento sobre la moralidad para entendernos a nosotros mismos. No podemos partir de algún otro conocimiento sobre la naturaleza humana y de él deducir la moralidad. Es el parecer de Whichcote, entonces, que el conocimiento moral, más ampliamente accesible que el conocimiento del mundo natural o de la revelación, es la hipótesis básica a la que debe adaptarse la teoría.

La postura de Whichcote parece socavar la distinción luterana y calvinista entre los dos reinos cuyos súbditos somos nosotros. Para él no hay sentido claro en que pueda decirse que Dios ha de gobernar la parte interior de nosotros y que la parte exterior le toca al juez. "El mejor descargo de gobierno es gobernarnos a nosotros mismos; y por ahí debemos empezar" (Patrides, p. 332, núm. 659). Ese gobierno interior, que es tanto la moralidad como la religión, debe llevar a acciones virtuosas; de otro modo no vale. Acatar las leyes del juez es por completo otra cosa. Va implícito en lo que Whichcote dice que es una distinción entre la moralidad y la ley que nunca antes se había señalado.

2. JOHN SMITH: PERFECCIÓN, AMOR Y LEY

John Smith (1618-1652) comparte muchas de las opiniones de Whichcote. Está de

acuerdo con él en que la moralidad se refiere al estado interior de la persona y no solamente a acciones externas donde ésta acata la ley (*Discourses,* pp. 318 y 357), que el cielo y el infierno son estados de ánimo (pp. 329-330 y 340), que la santificación y la justificación van de la mano (pp. 325-329), que las leyes de la moralidad no surgen de la voluntad arbitraria de Dios (pp. 366, 382 y 396) y que nosotros participamos de la mente de Dios (pp. 127-128, 380 y 410). En varios puntos es más completo que Whichcote; en algunos temas tiene opiniones ligeramente divergentes. Merece la pena dar una ojeada a lo que dice acerca de dos de ellos: nuestro perfeccionamiento y la relación entre el amor y la ley.

Smith toma de modo literal el mandato de Cristo en Mateo 5.48: volverse perfectos así como Dios es perfecto. La vida no valdría la pena —sostiene Smith— si sólo se tratara de disfrutar terrenamente. El propósito de la vida para nosotros es "vivir la vida de Dios" y así "en un sentido sobrio" volvernos deificados. Esto hemos de hacerlo acercando a Dios los máximos poderes del alma "en unidad de afectos, voluntad y finalidad" (p. 407). No nos volvemos como Dios adquiriendo conocimiento semejante al de Dios, sino más bien "creciendo como Él... cuando un verdadero espíritu de santidad, justicia, humildad, etc., permea todos nuestros actos" (p. 408).

Lo que llama mucho la atención sobre el pensamiento de Smith no es tanto que identifique la perfección con la perfección moral sino el énfasis que pone en la voluntad. Smith piensa que el conocimiento moral no es difícil de lograr. Existen nociones innatas sobre las verdades divinas, las verdades morales entre ellas, y si éstas no se ven sofocadas por los deseos corporales, se hacen manifiestas inmediatamente (p. 13). Hasta los hombres ignorantes sienten un anhelo instintivo hacia la unión con Dios, lo cual es una señal de que tienen una vaga conciencia de estas ideas (pp. 49-50). Si tan sólo pudiéramos tener la fuerza suficiente para actuar mejor, nuestro conocimiento sería mayor. Eso es lo que Smith quiere decir con que aprendemos más sobre Dios por la acción que por la especulación (pp. 2 y 4). La verdad y la bondad "crecen a partir de la misma raíz y viven una dentro de la otra". Por ello mismo, lo que nos impide ser mejores de lo que somos no es la ignorancia, sino la falta de esfuerzo. "No es tanto que nos hagan falta medios para saber lo que tendríamos que hacer sino la voluntad para hacer lo que podemos saber" (p. 15). La voluntad de mejorar no nos llevaría a ocuparnos de nosotros de alguna manera especial. Sólo que es obvio que aunque deberíamos amarnos a nosotros mismos, también deberíamos amar a los demás y a Dios todavía más (pp. 387-391). Para ajustarnos a ese conocimiento profundo podemos ir transformando cada vez más nuestros deseos (*cf.* pp. 405-406). A los ojos de Smith, la búsqueda de nuestra propia perfección es un esfuerzo para aumentar el grado en que actuamos por amor al prójimo (p. 157). La razón debe informar a la voluntad, pero no hay ningún discurso cartesiano en Smith sobre que necesitemos conocimientos metafísicos y físicos antes de poder vivir como deberíamos.

La oposición de Smith al voluntarismo y su creencia de que Dios es esencialmente un ser amante lo empujan en dirección a una visión consecuencialista de la moralidad. Aunque sería absurdo considerar a Dios como alguien que obedece a un tercero, Dios

mismo "no es *Ex Lex* y carente de toda ley". Puesto que hay "un trato y una asociación, por decirlo así, entre Dios y los hombres", debe haber una ley que los mantenga unidos.[7] Dios sigue su propia razón y considera que el hecho de que las cosas sean buenas es una razón para ocasionarlas. El propósito de Dios debe ser dar a luz la bondad en el mundo; y la ley de naturaleza que ha inscrito en nuestra alma nos dice que hagamos por igual. La ley de naturaleza no es más que una "paráfrasis" de la naturaleza de Dios tal como ha sido copiada en nuestra alma: ¿qué otra cosa podría decirnos? (pp. 154-156).[8] La ley no solamente está inscrita en nosotros como ley de bondad (p. 316). Es una ley que no tiene que hacerse acatar mediante la amenaza. Una ley de ese tipo (del tipo que Grocio y Hobbes consideraron principal) puede exigir ser observada sólo externamente. Y como tal, no forma parte del designio divino en que vivimos actualmente, tras la venida de Cristo (p. 318). "Ninguna ley es necesaria —dice Smith— para obligar a una mente que obra según el verdadero espíritu del amor divino a servir a Dios o a acatar su voluntad." Quienes perciben la bondad de Dios obedecerán no por la voluntad de Dios sino por la perfección de lo que ordena: la bondad misma de lo que ha de hacerse u originarse (pp. 365-366).

En su breve exposición sobre la justicia de Dios, partiendo de su énfasis en hacer el bien, Smith saca una conclusión que debe de haber parecido muy radical. El propósito de la justicia —dice Smith— es tanto preservar la rectitud como ocasionar el bien. Preservar la rectitud puede exigir que se inflija un castigo, pero nunca por el castigo mismo. El castigo puede reformar al transgresor o disuadir a otros; si no, es injustificado. Smith dice que nos imaginemos a un hombre de bien a cargo de una comunidad aislada de 100 personas, de las cuales una resulta ser un asesino. Éste se arrepiente; ya no hay peligro de reincidencia ni de que dé mal ejemplo. ¿Acaso no es obvio que el gobernante perdonará al "pobre penitente" porque la equidad lo exige? Como gobernante habría salvado a la víctima si le hubiera sido posible, así que debe salvar la vida del asesino si ningún daño resulta de ello. En el siguiente párrafo Smith insiste en que "la justicia es la justicia de la bondad", cuyo objetivo sólo es ocasionar fines buenos (pp. 151-153). Pero Smith no se pregunta si mantener la equidad y hacer el bien pueden siempre ir juntos.

Si el universo de verdad fue creado por una deidad omnipotente y amorosa, no necesitaríamos preocuparnos porque se genere conflicto entre ambos. No obstante, el problema surge del énfasis que se pone en el amor como el motivo adecuado para obedecer la ley, y Smith se fija un tanto en este punto. Y al fin y al cabo, ¿por qué Dios establece leyes externas? Smith se muestra un tanto desconcertado por el problema. Lo formula preguntando por qué hace Dios las leyes definitivas, o sea las que no surgen de la naturaleza eterna de Dios sino de su propio libre albedrío. San Pablo dice que debido a las transgresiones —anota Smith—, añadiendo inmediatamente que "con ello se refiere a las leyes *morales* así como a cualquier otra". La pregunta que hace Smith no es entonces sobre los decretos de Dios sino sobre la adoración. O sea lo que él llama "la promulgación externa" de la ley moral o natural, la cual, como hemos visto, es en esencia una ley interna que no necesita sanciones. ¿Cómo esa ley interna llegó a ser una ley como las que son respaldadas por amenazas de castigo?

La respuesta es que el propósito de estos "decretos divinos" era evitar la desobediencia a la ley interna. No se nos dice cómo pueden lograr esto las leyes externas. No obstante, el comentario de Smith es revelador: "La ley moral se hizo un asunto político mediante promulgación externa" por la razón que da san Pablo en I Timoteo 1.9. No son los justos sino los transgresores los que necesitan leyes de ese género (pp. 158-159). La vida del hombre de bien queda bajo "el suave mandato del amor" (pp. 395 y 413). Son sólo los otros —acaso sean "los del común" en cuyos ánimos las ideas innatas estén enturbiadas (p. 15)— quienes necesitan mandatos menos suaves. No parece ocurrírsele a Smith preguntarse quién ha de regir y quién ha de ser regido en una sociedad con dos tipos dispares de personas, o si los malos pueden evitar el servilismo que se origina cuando debe obedecerse por temor al castigo. La identificación de la religión con la moralidad permite a Smith, lo mismo que a Whichcote, trascender los dos reinos del calvinismo. Pero pensar que la ley es sólo para los malvados revela una tendencia dentro de la perspectiva platónica. Acaso tenga que haber dos moralidades, una ética del amor para unos cuantos y una ética de la ley y de la obligación para la mayoría.

3. MORE: LOS AXIOMAS DEL AMOR

Henry More (1614-1687) fue el único miembro del grupo de Whichcote que publicó una obra sistemática sobre la filosofía moral durante el siglo XVII.[9] El *Encheiridion Ethicum,* de 1666, traducido al inglés como *An Account of Virtue* en 1690, en algunos aspectos es un libro ecléctico y un tanto excéntrico, que no por ello deja de exponer con lujo de detalles las consecuencias de las opiniones de Whichcote y de Smith cuando a éstas se les da una forma filosófica. Pero More no retoma todos los problemas planteados por estos autores: rechaza el voluntarismo, por ejemplo, pero sin desarrollar nada sobre tal rechazo ni abogar por él, y el *Encheiridion* no siempre es tan claro como pudiera desearse. Pero su tesis principal es bastante sencilla, y claramente en la línea del énfasis de Cambridge, en el amor y en la razón como los dos elementos que constituyen el centro tanto de la moralidad como de nuestras relaciones con Dios.

"En la moralidad estamos tan seguros como en las matemáticas", declara Whichcote (Patrides, p. 330, núm. 298), y More presenta 23 "axiomas morales o noemas", con los cuales —dice More, con una frase que hace pensar en Whichcote— "uno está de acuerdo en oyéndolos".[10] Los noemas son evidentes y en el razonamiento moral pueden tener los mismos fines que "los primeros axiomas innegables" de las matemáticas (*Encheiridion,* pp. 20 y 27).[11] More presenta los noemas porque le ayudarán a que la moralidad aparezca clara y obligatoria incluso a quienes desafortunadamente carecen de lo que él llama "la facultad de ser sensible a la excelencia moral", de cuyo tenor da cuenta al principio de su tratado.

En qué consiste esa facultad es algo que se queda en un cierto misterio incluso una vez concluido el libro. Así y todo, es por lo menos un amor por el máximo bien, lo mismo que una honda penetración en éste; nos lleva a obrar el bien y a desearlo para

nosotros; es algo que nos hace "anhelar a Dios", y es la facultad suprema en nuestra mente o nuestra alma, mediante la cual nos asemejamos a Dios, "que es la bondad misma" (*Encheiridion,* pp. 6 y 106). Si bien todos tenemos dicha facultad, algunos de nosotros la rechazamos, negándonos a admitir que haya algo como la superioridad de una facultad. Los noemas morales son importantes para quienes hacen caso omiso de la superioridad y actúan únicamente motivados por fuertes pasiones (p. 20). Algunas veces la gente así parece ser la mayoría.

Los noemas resultan ser más que señales de aviso para los moralmente insensibles. También son los principios prácticos y racionales que subyacen en todas y cada una de las virtudes. More opina que las virtudes son necesarias por causa de las pasiones. Éstas son parte de la naturaleza y, por ende, viniendo de Dios, son buenas. Nos llevan a ir en busca del bien de un modo instintivo; sin embargo, como las pasiones son ciegas y se centran en el propio bien del agente, tienen que ser controladas por la razón. De ahí la necesidad de los noemas (cap. I.XII).

Los noemas, que More expone en el capítulo 4, se dividen en dos grupos. El primero (I-XII) se refiere al bien, mientras que los restantes (XIV-XXIII) a su repartimiento. El noema I nos dice que el bien es aquello "grato, placentero y congruente" a cualquier ser humano. En el III y en el IV nos enteramos de que algunos seres son superiores a otros y que el bien puede diferir en calidad, en cantidad o en ambos. Estos noemas también sirven de fundamento de la sinceridad, cualidad por la que la mente está enteramente dedicada a la búsqueda de lo mejor y hace que vaya al encuentro del máximo bien con el máximo afán. El noema V nos instruye sobre cómo escoger el bien, prefiriendo no simplemente lo mayor a lo menor sino lo de mayor excelencia a lo de menor excelencia. El séptimo noema reconoce la asimetría del bien y del mal: mejor es perder un bien considerable a padecer un mal comparable. El noema IX sugiere que pudiera haber una compensación entre un bien menor de más "peso o duración" y un bien superior de menos extensión. Los noemas X y XI nos dicen que, teniendo en cuenta las probabilidades, la búsqueda del bien y la acción de eludir el mal no debieran verse afectadas por el momento en que ocurran. Éstos muestran a las claras la base lógica de la prudencia; y el noema XII ofrece la "demostración" de esa virtud diciendo que una mente tranquila, no perturbada por las pasiones, tiene mejor juicio que una mente enturbiada por los deseos. El noema XIII, por último, requiere que busquemos el máximo bien con el máximo afán.

El noema XIV, de la justicia elemental, es simplemente la versión de More de la regla de oro: si uno quiere que alguien le haga el bien, uno está obligado a hacer lo mismo a ese alguien en circunstancias similares. En el XVI se nos dice que hemos de devolver el bien por el bien, y no el mal. Los noemas XVII-XIX dicen que es bueno que la gente tenga medios para vivir bien, y que cuanto más gente haya que tenga esos medios, mejor. Por lo demás, es mejor que se impida a una persona que viva con lujo a que muchas vivan necesitadas. Hay dos noemas que tocan la obediencia: hemos de obedecer al juez "en cosas indiferentes" y obedecer a Dios más que a los hombres. Por último, hemos de dar a la gente lo que le corresponde, sin provocarle problemas; pero debemos reconocer que

la gente puede perder sus derechos por mala conducta.

More no siente que haya alguna tensión entre estos axiomas; no trata de reducirlos en número; y cree además que ser totalmente virtuosos nos hará perfectamente felices. Claramente piensa que la moralidad consiste enteramente en la búsqueda del bien, y que no puede haber ningún conflicto o desarmonía final entre las partes de esa búsqueda. Viendo por qué piensa así pondrá sobre el tapete su relación con sus colegas de Cambridge.

Si bien le gusta recurrir a Aristóteles y a Platón, More niega que la virtud es un medio y que todo lo que se necesita para guiarnos hasta ella es la perspicacia profunda del hombre bueno o sabio. More da argumentos que suenan muy parecidos a los de Grocio al rechazar la doctrina del término medio (pp. 146-154). No obstante, More adopta un giro poco afín a Grocio cuando insiste en que la virtud es algo extremo porque ser virtuoso es el máximo bien: "la mejor de las bendiciones de que es capaz la humanidad" (pp. 149-150). Y se aparta aún más de la opinión de Grocio al explicar lo que debe remplazar la perspicacia profunda del agente virtuoso.

La virtud —dice More— debe escrutar y escoger, no la media, sino aquello que es correcto. ¿Y cómo ha de determinarse esto? Aristóteles no sale de un mismo círculo al tratar de responder. Nos dice que sigamos la recta razón; si preguntamos lo que eso exige, él nos dice que eso exige que seamos prudentes; y eso a su vez nos insta, una vez más, a ser razonables. De este modo, Aristóteles no consigue ofrecernos ninguna orientación para la acción. "Por lo tanto, es necesario... primero indagar y descubrir ¿cuál es el modo y la pauta de la recta razón?" ¿Qué principios hemos de utilizar (pp. 155-158)? No es de sorprender que el principio resulte ser la facultad de ser sensible a la excelencia moral, que ahora se iguala con un amor intelectual de todo lo bueno. Como esto es lo divino en nosotros, "debería ser preferentemente la norma y la pauta para todo lo demás... este sentido y sentimiento, muy sencillo y muy divino, de la facultad del alma de ser sensible a la excelencia moral, es esa norma o límite por el que la razón se examina y se aprueba a sí misma". Es una sola idea y es sencilla, pero todas las formas y los modos de la virtud y del buen obrar proceden de ella, incluyendo la justicia, la templanza y la entereza (pp. 156-158). Si la facultad de ser sensible a la excelencia moral está en funcionamiento, no es necesario recurrir a los noemas, que abarcan el mismo terreno.

Así, More presenta una ética enteramente consecuencialista. Se muestra bastante dispuesto a hablar de las leyes de naturaleza, aun si es dando cuenta de los derechos implicados en éstas, con un sesgo que lo aproxima a Grocio (pp. 112-114). No obstante, su propósito claro es que las leyes se expliquen en cuanto a su tendencia a producir el bien. La razón divina —dice More— nos ha dictado "leyes que, por su propia naturaleza, tienden a hacer la felicidad de toda la humanidad" (p. 15). Y encontramos en la norma suprema, que se deduce de la facultad de ser sensible a la excelencia moral, o que la constituye, un principio que cualquiera puede emplear para tomar decisiones morales. Al examinar otras cosas aparte de la virtud, More califica como cosas sin importancia el ingenio sutil y la memoria poderosa siempre y cuando estemos colmados de amor al

prójimo y de buena voluntad hacia la humanidad. "Porque lo que activa al hombre bueno y perfecto no es tanto una lista de preceptos sin libro como vivir interiormente y plasmar en su mente un solo y sincero sentido de las cosas." Debemos ir en busca de lo mejor con sencillez en la mente. Y las normas para lograrlo son suficientemente sencillas para todos (pp. 161-164).

Así pues, el amor es el origen de la ley. Ésta es la expresión de la facultad de ser sensible a la excelencia moral, que es lo divino en nosotros. Viviendo conforme a ésta, nosotros mismos nos acercamos a la divinidad. Eso es lo que Platón enseñaba cuando hablaba de la virtud como una cosa divina, "y tan aliada y similar a Dios mismo" (pp. 118-119). A diferencia de Cumberland unos años más adelante, More no es ningún reduccionista. En su caso depende de la perspicacia intelectual para los axiomas evidentes, o una facultad que nos proporciona la misma orientación sin anunciarlos explícitamente, para cimentar su consecuencialismo simplificador, que contiene en sí mismo la explicación sobre toda la moralidad y también de nuestra felicidad. Los axiomas evidentes y una facultad superior vienen juntos a enseñarnos el amor.

4. CUDWORTH: UNA METAFÍSICA DE LA ÉTICA

Los lectores del libro de Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), siempre se han quejado de que su argumento, poco manejable en sí mismo, está tan escondido tras una costra de citas y menciones que es casi invisible. Su obra póstuma *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (1731) muestra que Cudworth podía escribir con mejor concentración. Necesitamos ver un poco lo que dice en la obra metafísica mayor y recurrir a una publicación aún más póstuma, *A Treatise of Free Will* (1838), para entender la significación de su cometido principal acerca de la moralidad.

Que esta orientación general es la misma que la de Whichcote y la de Smith queda claro en un sermón notable que Cudworth predicó como invitado en la Cámara de los Comunes en 1647. La cualidad moral de nuestras vidas ("queramos o no hacer lo que debiéramos") cuenta más que cualquier otra cosa (Patrides, pp. 96-98 y 123). Aquellos que se apartan del amor egocéntrico para amar lo bueno que hay en todas las cosas, que es como Dios ama, hallarán el cielo en ello y así no necesitarán nada más (Patrides, p. 111). Serán movidos por una ley de amor que los dejará libres para obedecer porque en esta obediencia, aun si están bajo "la necesidad más perentoria e indispensable", no existe "estrechez de espíritu ni servilismo" (Patrides, p. 99). Son ley en sí mismos (Patrides, pp. 124-125). Las diferencias doctrinales no tienen importancia; seguir el mandato de amor es el único modo de conocer más sobre Dios. Y nuestra tarea principal no es perfeccionar nuestro intelecto sino nuestra voluntad y nuestro corazón (Patrides, pp. 98-99, 108-110 y 126-127). La reforma de uno mismo es el sendero que lleva a Dios, y nos hace "participantes de la divina forma de Dios" (Patrides, pp. 101 y 116-117). Los desacuerdos intelectuales persistirán, pero no importarán si el "nudo suave y sedoso del amor" nos une a todos juntos (Patrides, pp. 119-120).

Al igual que sus colegas de Cambridge, Cudworth piensa que cuando llegamos a tener mejor conocimiento de Dios, reformando nuestra voluntad, nuestro amor y nuestra vida, llegamos a conocer la mente de Dios de manera directa. Lo que Cudworth se propone en *The True Intellectual System* es detallar una metafísica que explique cómo es ello posible. Antes que nada, por supuesto, debe apartar el peligro del ateísmo, cuya forma moderna más peligrosa la ve encarnada en un materialismo como el que proponen Hobbes y los "epicúreos". Cudworth también se opone al elemento ocasionalista en el cartesianismo: el pensamiento de que Dios y sólo Dios sostiene el mundo y su actividad visible, ejerciendo su poder a cada momento para mantener la existencia y el funcionamiento de las cosas conforme a sus planes. Tenemos una deuda con Descartes —afirma Cudworth— por haber dejado claro que la materia no puede pensar y que, por tanto, no puede hacer nada que manifieste pensamiento. Como buena parte del mundo parece que hubiera sido diseñada por un agente inteligente, sabemos que en aquél debe de operar algo más que la mera materia. Pero eso no nos obliga a decir que Dios hace todo. La naturaleza no es la divinidad misma, sino que existe lo que Cudworth llama "las naturalezas plásticas", que afectan a las cosas naturales y actúan sin conciencia pero como si tuvieran inteligencia. Sirven como ministros subordinados a Dios y su trabajo es el mantenimiento del orden (*System,* pp. 680-681). La reproducción animal y la "melificación" de las abejas son ejemplos de ello (pp. 155 y ss.) Las naturalezas plásticas están en funcionamiento tanto en el macrocosmos como en el microcosmos del universo, "que de este modo hace que todas las cosas se conjuren por doquier y concuerden en una sola armonía" (p. 167).[12]

Uno de los principales puntales del ateísmo y del materialismo mecanicista es la creencia de que todas nuestras ideas provienen de la experiencia a través de los sentidos.[13] Cudworth aporta varios argumentos contra esta opinión con el fin de dar apoyo a su propia tesis de que las ideas no son "subalternas a las cosas" (p. 679). Debe de haber una mente que esté "por encima del mundo" y que incluya en sí misma pensamientos sobre las esencias de todas las cosas, de las necesarias conexiones entre éstas y todas las verdades inmutables (pp. 736–737). Eso es por supuesto la mente de Dios, y la teoría de tipo platónico de Cudworth es que, a no ser que estemos en contacto directo con las ideas de Dios, nadie podría pensar o hablar de manera que fuera inteligible para otro. Sería pura coincidencia que la experiencia instara a dos personas a tener los mismos pensamientos o las mismas creencias. Pero cuando todas las mentes creadas contemplan las mismísimas ideas o verdades en la mente de Dios, "todas hacen como si escucharan la misma voz original de la sabiduría eterna que nunca se calla" (*Morality,* pp. 257-258). La mente de Dios no puede funcionar de la manera en que los empiristas dicen que lo hace, y éstos también están equivocados acerca del pensamiento humano. Si bien el pensamiento de Dios es arquetípico, y el nuestro *ectípico,* cada vez que pensamos compartimos los pensamientos de Dios (*System,* pp. 734 y 848).

¿Entonces, qué aprendemos acerca de la moralidad cuando al vivir dentro del amor logramos suprimir las pasiones y los deseos que enturbian nuestros pensamientos y se entrometen entre nuestra mente y la de Dios? La parte principal de la respuesta (la única parte detallada extensamente en la obra publicada de Cudworth) es que en la mente de

Dios hay ideas morales especiales que lo guían en su actividad creativa y que debieran guiarnos.[14] El voluntarismo es, luego entonces, algo equivocado.

Cudworth está bastante dispuesto a aceptar la omnipotencia de Dios, pero niega lo que le achaca a Descartes, que de por sí supone voluntarismo. No es limitar el poder de Dios decir que éste únicamente puede hacer lo que no se contradice a sí mismo. Tan parte de Dios es su sabiduría como su voluntad, así que si ésta queda limitada por aquélla, no por ello hay algo que controle a Dios fuera de él mismo (*System,* pp. 646-647; *Morality,* I.III.7, pp. 34-35). Para que la cosa sea más concluyente, Cudworth aporta algunas reflexiones sobre las esencias y los conceptos. Al igual que Suárez, Cudworth sostiene que las esencias son inmutables. Podría cambiarse el nombre que se le da a una esencia, pero hacerlo no tocaría la esencia. Ahora bien, son las esencias las que hacen que las cosas sean lo que son; y si no es concebible que se alteren las esencias, entonces ni Dios puede alterarlas. Así que Dios por su sola voluntad no puede mudar algo que es esencialmente bueno en algo que no es esencialmente bueno. O bien Dios puede hacer que algo exista o bien abstenerse de hacerlo; pero si esa cosa es buena por naturaleza, entonces Dios al crearla necesariamente está creando algo bueno. Así como Dios no puede hacer un triángulo sin ponerle la triangularidad, tampoco puede hacer algo bueno sin dotarlo de la esencia de lo bueno. Por consiguiente, la sola voluntad —concluye Cudworth— no puede ser lo que hace que las cosas buenas sean buenas (*Morality,* I.II.1-3, pp. 13-20).

En el capítulo XLVI de *Leviathan* Hobbes empleó sus teorías del lenguaje y del conocimiento para atacar el tipo de teoría del significado a la que Cudworth está aquí recurriendo. Su relación con la moralidad no es uno de los defectos menores que Hobbes ve en esta antigua opinión. Cudworth permite a sus partidarios "establecer reglas de lo bueno y de lo malo según su propio agrado y desagrado", algo que desde el punto de vista de Hobbes es obviamente un desastre (*Leviathan,* XLVI.11). Es claro que Cudworth conocía la opinión de Hobbes y veía la amenaza que esto representaba para su propio platonismo.[15] A modo de explicación, Cudworth advierte contra la posibilidad de que los términos morales sean "meros sustantivos sin significado, o nombres que no sean más que para lo *que se desea* y *se ordena" (Morality,* I.II.1, p. 14). Pero no ofrece nada que se parezca a un argumento directo contra este peligro. Merece la pena ver por qué puede que no lo haya hecho.

Cudworth señala que Hobbes y Descartes no consideraban que los términos morales no tuvieran sentido. Como los ateos que negaban la existencia de Dios, empleaban los términos morales como si poseyeran sentido. Pero entonces, según la teoría de Cudworth, tenían que tener ideas en mente. Y si pensaban con claridad habrían tenido en mente lo que está en la mente de Dios. Verían que la idea de Dios de que "acatar órdenes" claramente no es lo mismo que Su idea de "ser bueno". Por supuesto que esto no es un argumento para probar que son diferentes; pero si Cudworth está en lo cierto en su propia teoría del significado, entonces parece ser el único tipo de consideración que podía emplear para hacer ver su error a sus contrincantes. Y si está en lo cierto al pensar que la única forma de llegar a conocer la mente de Dios es cumplir con sus mandatos a

partir de un espíritu amoroso, entonces su acusación de que los ateos y los partidarios de Hobbes no tienen un espíritu amoroso no es sólo aplicarles un nombre y un adjetivo. Es lo que explica por qué incurren en ese tipo de errores sobre el vocabulario de la moral.

Contra el materialismo Cudworth erige una teoría de las naturalezas plásticas que se basa en la opinión de que las señales de las que hay un diseño en la naturaleza no podrían provenir de la sola materia y en su rechazo del ocasionalismo. Defendiendo la irreductibilidad de los conceptos morales, lo que Cudworth se proponía era vencer el voluntarismo, ya fuera hobbesiano o cartesiano. Para lograrlo recurre a argumentos acerca de las esencias y de los significados que son bastante generales y que no van específicamente vinculados a la moralidad como tal. Sus demás colegas de Cambridge no usaron argumentos de este tipo. Sin embargo, era claro que Cudworth no estaba satisfecho con el tipo de opiniones que subyacen en el rechazo de Smith y de More del voluntarismo, y con razón. Su postura, que también está implícita en Whichcote, puede formularse sencillamente. La idea misma de un Dios es la de un ser perfecto; hasta los ateos deben admitirlo.[16] De ello se colige que Dios es enteramente bueno. Por ello, Dios no puede obrar mal y siempre debe obrar para el bien. Como Dios es bueno por naturaleza propia, actuando de tal forma no está limitado por nada externo; pero queda claro que su dominio no es arbitrario. El resultado de esta opinión, tal como lo señalé en el caso de More y de Cumberland después de éste, es una ética protoutilitaria, una visión consecuencialista que nos dice que Dios ama el bien necesaria y generalmente y actúa para ocasionar tanto bien como le sea posible, y que nosotros también deberíamos hacer lo mismo. John Smith detalla una consecuencia suplementaria, como anoté anteriormente. El castigo no puede ser retributivo; debe ser disuasivo o reformador. Cudworth levanta una objeción a esta conclusión; una objeción que realmente no nos esperamos.

Todos compartimos —dice Cudworth— el sentimiento de que el castigo retributivo es "algo que existe en la naturaleza". Los castigos civiles son de verdad en parte eventuales y previenen algunos crímenes y disuaden, pero "no es cierto que éste sea todo su sentido". Ellos brindan "satisfacción a nuestra naturaleza equitativa de seres racionales". Esto es mucho más obvio en el caso de la retribución divina, acaso en este mundo y seguramente mucho más en el otro. "Y que esos castigos en el infierno, después de la muerte, sólo respetarán el futuro, y que nada más están concebidos como algo iátrico y medicinal, para la cura y la recuperación de las difuntas almas castigadas... ni es grato para las Escrituras ni algo sensato para la razón" (*Free Will,* pp. 3-4). Debe rechazarse el consecuencialismo porque forzosamente nos lleva a la inaceptable conclusión de que Dios no podría razonablemente llevar a cabo una justicia retributiva. Pero si no puede aceptarse el consecuencialismo, entonces el argumento de la bondad de Dios no dará una razón satisfactoria para rechazar el voluntarismo. Cudworth parece pensar que sus preocupaciones morales lo fuerzan a elaborar argumentos sobre el significado y la metafísica.[17]

En un pasaje de *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality,* Cudworth dice que la naturaleza moral de Dios es su "bondad esencial" (p. 37). Pero en los demás

pasajes distingue entre "bondad, benignidad y moralidad" (p. 177), y siempre insiste en las naturalezas eternas e inmutables de los justos y los inicuos cada vez que menciona las naturalezas del bien y del mal. Es como si quisiera atribuir a Dios dos atributos morales, la bondad y la justicia, pero vacilara en hacerlo. Hay algo que posiblemente explique esta vacilación, que acaso también explique la índole muy abreviada de su tratado sobre la moralidad, algo que es curioso, por su opinión de que la moralidad es mucho más importante que las doctrinas metafísicas en las que se enfrasca extensamente en el *System*.

Si Cudworth admite que Dios tiene dos atributos morales, debe responder a la pregunta de cuál tiene la prioridad. Su opinión sobre el castigo eterno sugiere que él cree que la retribución divina no obra el bien de la manera en que lo hace la beneficencia. De ahí que la justicia y el amor puedan estar en conflicto.[18] Pero no es solamente que ese conflicto sea teóricamente inadmisible en el armónico universo de Cudworth. La cuestión lleva su carga política. Los puritanos hacían hincapié en una deidad de la justicia y de la venganza procedente del Antiguo Testamento. Si Cudworth diera prioridad a la justicia en la naturaleza moral de Dios, parecería que se hubiera pasado al bando de aquéllos. Pero insistir en dar la prioridad al amor, como suele hacer, lo pone en serios aprietos para explicar el castigo eterno. Quizás el silencio le pareció la mejor salida.

5. EL PLATONISMO DE CAMBRIDGE Y EL LIBRE ALBEDRÍO

La objeción de Cudworth a la visión consecuencialista de Smith sobre el castigo aparece como un comentario de paso al hablar del libre albedrío. Como nuestra relación con Dios es un asunto central para los pensadores de Cambridge, no podían evitarse las complejidades del problema del libre albedrío. ¿Cómo podemos explicar nuestro estatus de agentes auténticos, no de simples transmisores mecánicos de la actividad divina ni de sujetos serviles hechos para acatar los mandatos a los que de otra manera nos opondríamos, al tiempo que reconocemos la supremacía de Dios y nuestra entera dependencia de él? Whichcote no aportó ningún tratamiento filosófico extenso sobre el libre albedrío. Las observaciones de Smith sobre el tema son más interesantes por la actitud que revelan que por la luz filosófica que arrojaron al respecto. Sólo More y Cudworth se esforzaron por resolver sus más arduos aspectos. Si bien la obra de Cudworth no fue publicada hasta el siglo XIX, podemos servirnos de ella para descubrir las dificultades que percibía el más agudo de los pensadores del grupo de Cambridge y que surgían del esfuerzo por reconciliar la deificación del ser humano, en la que todos insistían, con la obediencia adecuada a Dios, que ninguno de ellos estaba dispuesto a negar.

Como siempre ocurre en este periodo, la cuestión del libre albedrío humano lleva inevitablemente a la cuestión de saber qué es el libre albedrío y quizá qué no lo es. ¿Nos hace nuestra libertad semejantes a Dios o diferentes a él? Smith vincula la libertad a la razón. Percibe a Dios como un ente libre no porque Dios actúe "por una voluntad

absoluta", haciendo lo que se le antoja de manera arbitraria, sino porque Dios siempre quiere lo mejor, conforme a su propia naturaleza, que su propio entendimiento le muestra. E igual ocurre con nosotros. Libertad es razón, la "elección liberal y el complacernos con aquello que nuestro entendimiento nos propone por ser lo más conveniente". Ser libre es actuar voluntariamente. Es hacer lo que vemos que es lo mejor, incluso en una situación particular y no solamente en general. Cuando no vemos con claridad qué es lo mejor, nos quedamos fluctuando en una suerte de indiferencia y permanecemos en suspenso sobre lo que debemos hacer. Dios nunca está en este infeliz estado. Nuestra indiferencia es por lo tanto una imperfección. La perfección de la libertad es que nos induzca el bien universal que se ve en los casos particulares; es que nos induzca enteramente el divino orden de la bondad en el universo (*Discourses,* pp. 133-134).

¿Y por qué habríamos de haber pensado alguna vez de otra manera? Smith les echa la culpa a los judíos.[19] Su noción de la rectitud legal, que ahora se ha remplazado con la rectitud interna que se enseña en los Evangelios, los obligó a creer en un libre albedrío tan absoluto que podía emprender cualquier acción o abstenerse de hacerla por su propio poder. La ley para ellos era solamente el "objeto" sobre el que este poder había de ejercerse. El cumplimiento de la ley les ganaba un mérito absoluto, y no se necesitaba nada más de Dios que la ley que indicaba su voluntad (p. 290). Smith cita a Maimónides como testigo de la creencia judía de que la habilidad para permanecer totalmente indiferentes ante el bien o el mal, o para escoger uno u otro, se manifestó sólo después del pecado de Adán (pp. 292-294). De este modo, la caída de Adán ocasionó "el nacimiento de ese libre albedrío de tipo gigantesco con el cual a los seres humanos se les permitía resistir ellos solos contra el cielo mismo" y vivir sin necesidad de gracia (p. 296). Una vez que vemos que a Dios no hay que servirlo para ganar algo sino por amor, ya veremos por qué no necesitamos ni debiéramos reivindicar la posesión de un libre albedrío de este tipo (*cf.* p. 303).

A More las cosas no le parecen tan sencillas. Si hay alguna persona que por naturaleza siempre actúe para bien, bendita sea de verdad; pero estas personas son sólo una pequeña minoría. A More le interesa el resto de nosotros, que tenemos que luchar para ser buenos. ¿Hay libre albedrío que nos dé derecho al mérito si nuestra elección es la buena? La primera respuesta que da More es que la acción a partir del libre albedrío es simplemente un tipo de acción espontánea o voluntaria. Actuamos voluntariamente cuando hacemos lo que nosotros mismos vemos que es lo mejor. En cambio, actuamos partiendo del libre albedrío cuando, incluso viendo lo que es mejor, podríamos actuar o dejar de actuar. Únicamente alguna fuerza externa o nuestra propia ignorancia puede hacer que la acción sea involuntaria. Pero es menos claro lo que, en la opinión de More, pudiera privarnos de libre albedrío. El problema surge porque More sustenta que un hombre verdaderamente honesto no puede en realidad escoger hacer algo malo y vicioso (*Encheiridion,* pp. 176-177). Parecería por tanto que, al abstenerse, el hombre honesto actúa voluntaria pero no libremente. Y si bien More habla de "este poder de no actuar, cuando se trata de cosas que son viles" como una perfección, por último define el libre

albedrío simplemente como "poder abstenerse del mal" (pp. 179-180). San Agustín, seguido de Lutero, había dicho que desde la caída sólo somos libres para escoger lo que es pecaminoso. More, en cambio, alegremente dice que sólo somos libres para resistir el mal, en caso de que nuestro carácter sea lo suficientemente débil para que hacer el mal sea una opción para nosotros.

Tampoco esta libertad asimétrica deja a More satisfecho. Una de las objeciones para admitirla surge de la teoría de que la voluntad necesariamente sigue el máximo bien percibido.[20] Claro que ésta es su opinión de base; y More ve que ésta supone que el pecado nace de la ignorancia. Esto hace que el pecado, tal como él lo explica, sea algo involuntario. Pero ¿lo es realmente? ¿No somos todos capaces de conocer el bien? Aquí More de pronto empieza a mostrar dudas. "El grueso de la humanidad —dice More— ve poco por sí misma y nunca puede descubrir lo que es el bien final" (pp. 184-185). Si esto es falta suya, entonces es culpable por no haber querido desarrollar libremente su penetración y perspicacia potenciales para conocer el bien. Sin embargo, la habilidad para aprender lo que es bueno es en sí mismo un don, por el cual uno no puede pretender ningún mérito. No tenerlo tampoco es una falla moral, aun cuando la falta de ese don hace imposible que uno sea virtuoso. "Pero saber si alguien está totalmente desprovisto de esta aptitud natural —confiesa Smith, desesperado— me parece una cuestión tan ardua y desconcertante que preferiría renunciar a ella que involucrarme en semejantes misterios de la providencia" (p. 186).

El interés de More surge de la postura de Smith. Aquellos a quienes el amor los mueve tan enteramente que no necesitan ley son también los que no tienen ánimo para actuar con vileza. A ellos el tipo de libre albedrío reivindicado por los judíos no les es necesario, o más bien, como lo expresa More, de ellos no debiéramos decir que tienen libre albedrío. Sin embargo, More está menos dispuesto que Smith a calificar a estos pocos benditos como dignos de mérito. ¿Acaso no están tan plenamente vinculados al orden divino de la bondad que no tienen un margen de acción verdadero y propio? ¿Son únicamente los imperfectos los que necesitan libertad para ser culpados y acaso para que se les controle mediante leyes y sanciones? More ve el problema pero no su solución.

Cudworth piensa que necesita una forma enérgica de libre albedrío para que "la justicia divina retributiva, que reparte recompensas y castigos", pueda tener una esfera justificable (*Free Will,* p. 78). Hay un tipo de libertad que no presenta problema. Podemos escoger entre cosas que no difieren en lo bueno o en lo malo en absoluto, como cuando tomamos una moneda en vez de otra cuando alguien nos ofrece dinero. También Dios posee este poder. Aunque Dios siempre actúa para bien, gran parte de las cosas del mundo son en sí mismas indiferentes, como por ejemplo que el número de estrellas sea par o impar, o la fecha exacta del último juicio (pp. 14-17 y 52-54). Pero una libertad por indiferencia de esta índole no suscita ni encomio ni culpa. Únicamente se nos puede culpar cuando escogemos lo que claramente vemos que es la peor alternativa. Y ahí es donde radica el problema (p. 19).

La culpa es de la "psicología común". Ésta hace que la voluntad siempre siga el juicio del entendimiento sobre el bien y el mal, en cuyo caso la voluntad va sometida a la

necesidad y no es libre; o bien permita que la voluntad ponga a funcionar el entendimiento sobre objetos específicos. Pero entonces la voluntad debe actuar ciegamente y la libertad sólo es "mera irracionalidad y locura misma obrando... en todas las acciones humanas". Una voluntad ciega independiente del conocimiento haría la virtud y el vicio tan imposibles como el encomio y la culpa (p. 23). ¿A qué psicología debemos recurrir que permita la libertad y que evite imputar a Dios como el único agente de toda malignidad moral? (p. 32).

La respuesta de Cudworth es sugerente, si bien no del todo clara. La división de la mente en facultades de la voluntad y del entendimiento es un error: es el individuo como un todo quien sabe y quien escoge (pp. 23-25). El alma tiene muchos poderes o niveles de actividad. Su índole plástica, la fuente de su vida básica en funcionamiento, no está en absoluto dentro de su control; los deseos no están directamente bajo nuestro control; la conciencia se esfuerza lo queramos o no y a veces acompaña a la voluntad para controlar el deseo (pp. 30-31). El principio dominante no es ninguno de éstos, ni tampoco lo es el solo entendimiento. Cudworth usa el término estoico *hegemonicon* para referirse al principio que domina en nosotros o en nuestro poder propio. Éste es —dice Cudworth— "el alma que se comprende a ella misma, todas sus preocupaciones e intereses, sus habilidades y capacidades, como si, por decirlo así, se contuviera en su propia mano... se intensificara en sí misma poco más o menos, examinando y deliberando". Puede ser dañina para sí misma lo mismo que para su propio mejoramiento, pero de un modo o de otro es mediante el *hegemonicon* como nos forjamos a nosotros mismos y somos lo que somos (pp. 36-37).

¿Cómo opera este *hegemonicon* reflexivo? Hace en el mundo distintamente humano lo que las naturalezas plásticas hacen en el mundo puramente material. Sirve como fuente de orden y está al mando de Dios, pero actúa independientemente de él. No nos hace indiferentes al bien y al mal evidentes. No obstante, nos permite examinar cuidadosamente antes de actuar. Por ello la precipitación es fuente de censura. Porque siempre hubiéramos podido suspender nuestra decisión y recapacitar.[21] Conceder que tenemos este poder sobre nosotros es aceptar que no siempre estamos determinados por "causas necesarias antecedentes" (p. 38). Así que en la guerra entre la conciencia y las pasiones, el entendimiento no determina inevitablemente al agente en un sentido o en el otro: "La cosa depende enteramente del poder del *hegemonicon* o poder sobre sí mismo, y el hecho de que se esfuerce uno con mayor o menor ímpetu en resistir estos afectos inferiores... no se trata de una batalla aislada... sino suele ser una guerra duradera y prolongada". Dios nos encomia o nos culpa según el resultado de la batalla (pp. 42-43).

Cudworth sostiene que poseer un poder de decisión de esta índole es un atributo necesario para seres tan complejos como nosotros. Sin él, nuestras variadas facetas no funcionarían juntas para hacer que nuestras acciones tuvieran un sentido posible. Al decidir crearnos Dios tenía que hacernos libres; y por lo tanto, tenía que hacernos capaces de errar y de pecar. Por eso, no es mengua del poder de Dios haber creado, aparte de él, seres que actúan por sí mismos, ni siquiera que los haya creado con una libertad —la de escoger un bien que se tiene por inferior— que Dios mismo no posee. La

fecundidad de Dios es tal que hace seres de todos los tipos posibles, incluso los que actúan por sí solos; y de todos ellos Dios crea un todo armónico, sin estar interviniendo constantemente en el mundo que ha creado (pp. 77-78).

¿Qué nos lleva entonces a servirnos o no del poder que tenemos sobre nosotros? ¿Cómo decide el *hegemonicon* reflexivamente si hemos de seguir la conciencia o la pasión? ¿Basándose en qué principio acepta o rechaza las instancias a actuar que lo preceden? Cudworth insiste en que el libre albedrío no es lo mismo que determinarse por lo que es bueno. Tampoco es lo mismo que la determinación fortuita o la pura contingencia. No nos condenamos "en una jugada de dados" (p. 84). Pero sobre los detalles de la alternativa a las opiniones que rechaza, que muestre cómo debe entenderse la operación de actuar por uno mismo, Cudworth no dice nada.

[1] Véase Knox, 1950, para un brillante estudio sobre esta corriente del pensamiento protestante, escrito con un considerable *arrière-pensée* católico.

[2] Para el pelagianismo, véase el capítulo II, sección 5, y la nota 26. Grocio era arminiano; Locke después fue acusado de socinianismo.

[3] Excluyo del grupo a Nathaniel Culverwell, aunque con frecuencia se le incluye. Su *Discourse of the Light of Nature* (1652) es, tal como lo sugerí anteriormente, casi totalmente "suareziano" en su contenido. Bien acogido por los platónicos por haber transmitido el antivoluntarismo de término medio y por su énfasis en el poder de la razón para descubrir las leyes de naturaleza, Culverwell tiene poco más en común con los intereses espirituales o las orientaciones filosóficas de los principales miembros del grupo. Sensatamente, Patrides no lo incluye en su antología. Para una exposición sobre Culverwell, véase Darwall, 1995, capítulo 2.

[4] Whichcote no publicó nada. Sus sermones fueron publicados póstumamente durante unos setenta años, lo mismo que la correspondencia entre él y un colega suyo de más antigüedad en Cambridge, Antony Tuckney, y un gran número de aforismos (algunos de los cuales también figuran en los sermones). Todo este material está ahora disponible, de manera muy práctica, en Patrides y en Cragg, que dan detalles bibliográficos suplementarios.

[5] Sobre el propósito político de bajar de categoría a la teología y poner el énfasis en la moralidad, véase Noel Malcolm, "Hobbes and the Royal Society", en Rogers y Ryan, 1988. Los platónicos se oponían al pensamiento protestante dominante y a los poderes eclesiásticos constituidos en su entorno. Fueron un grupo de oposición, y se les vio como tales. Malcolm observa que a nosotros nos parecen tan obviamente sensatos y razonables que no echamos de ver que estaban en plena batalla. Divulgaron la opinión, que aún aceptamos ahora, de que sus contrincantes eran unos exaltados fanáticos, y la de que ellos mismos eran la única voz calmante enmedio del furor.

[6] "La espada más larga, los pulmones más resistentes, las voces más numerosas, son maneras equivocadas de apreciar la verdad", dice Whichcote (Patrides, p. 331, núm. 500), al recordar a sus lectores los gritos que daba la muchedumbre para que crucificaran a Cristo. Aun así, Whichcote está seguro de que las partes esenciales de la verdad revelada "son inteligibles para todas las condiciones" (Patrides, p. 81).

[7] Smith cita *De Legibus* de Cicerón como autoridad sobre este punto.

[8] Dios hizo el mundo por sobreabundancia de amor: "Todas las producciones divinas u operaciones que desembocan en algo externo a Dios no son más que las libres emanaciones de su amor y bondad omnipotentes" (*Discourses,* p. 140).

[9] El tratado de Cudworth sobre la moralidad no fue publicado hasta 1731.

[10] El término "noema" —dice More— viene del griego *nous,* que significa "mente" o "intelecto".

[11] More tiene ciertas opiniones un tanto complejas sobre lo que es una prueba, las cuales expone en su *Antidote against Atheism,* en Patrides, pp. 214-217.

[12] Las metáforas musicales son recurrentes en Cudworth: véase, por ejemplo, Patrides, pp. 118 y 124.

[13] Véase, por ejemplo, *System,* III.II. Lovejoy (1908) afirma que Cudworth presenta las principales ideas epistemológicas del sistema de Kant. También apunta que el *System* fue publicado en 1733 en una traducción latina de J. L. Mosheim, quien era catedrático en Gotinga, de modo que Kant puede haber tenido conocimiento de la obra. Hubo una segunda edición de ésta en latín en 1773, y Warda la pone en la lista de los libros de Kant (Warda, 1922, p. 47). Que Kant no diera reconocimiento al apriorismo plenamente elaborado de Cudworth y considerara su propia opinión como revolucionaria es, según Lovejoy, "sólo uno de los muchos ejemplos de su asombrosa ignorancia, o de sus olvidos y despistes, sobre, salvo unos cuantos, todos los descubrimientos y tendencias filosóficas de su propia época" (p. 271). Lovejoy no habla de las teorías morales de los platónicos. Véase Cassirer, 1953, para una exposición más detallada sobre Kant y los platónicos.

[14] No he podido consultar los manuscritos de Cudworth en la British Library, los cuales se supone amplían considerablemente nuestra comprensión del pensamiento de Cudworth.

[15] Cudworth dedica casi todo *Morality* a una exposición sobre su teoría neoplatónica del pensamiento y el significado y a atacar al empirismo.

[16] *Cf. Antidote against Atheism,* de More, y Patrides, pp. 217 y ss.

[17] En los capítulos XV y XVIII hablo de las otras respuestas al problema de rechazar el voluntarismo que se plantea al negarse a aceptar una ética puramente consecuencialista.

[18] El protestante Cudworth rechazaría la opinión de que el alma puede reformarse en el purgatorio.

[19] Quizás el cálculo de Nietzsche sobre las genealogías inglesas se habría elevado de haber sabido de la teoría

de Smith.

[20] La otra objeción surge de la presciencia de Dios. More descarta el problema diciendo esencialmente, con san Agustín, que la omnipotencia de Dios le permite prever incluso las acciones que son libres (*Encheiridion*, pp. 181-183).

[21] Las opiniones de Locke sobre el libre albedrío en la segunda edición del *Ensayo sobre el entendimiento humano* son, de este modo, sorprendentemente cercanas a las de Cudworth, como lo es la insistencia de Locke en hablar de los poderes de la mente más que de facultades separadas. Los manuscritos de Cudworth estuvieron al alcance de Locke gracias a la hija de aquél, la filósofa Damaris Masham, en cuya casa vivió Locke; no obstante, no sé si hay evidencia de que Cudworth influyó en Locke en estos temas.

XI. LOS SENDEROS DE DIOS: 2. SPINOZA Y MALEBRANCHE

HERBERT DE CHERBURY y los platónicos de Cambridge sustentaron que lo que la moralidad exige antes que nada es la búsqueda de la perfección; no obstante, todos entendían de modo diferente las dificultades que presentaba dicha búsqueda. Herbert pensaba que debíamos ensanchar nuestro saber moral para ensanchar nuestra perfección; los platónicos vieron en el ánimo poco resuelto y no en la ignorancia el obstáculo a la virtud. Según ellos, debemos fortalecer nuestra voluntad para poder resistir la tentación y vivir tal cual tendría que ser un deber para todos. Descartes también adoptó la opinión de que cultivar la fuerza de voluntad es el sendero que debemos tomar para alcanzar la virtud. Pero Descartes presentó su opinión como una moralidad sustituta, un expediente necesario porque la acción es inevitable aun cuando no sepamos si estamos actuando correctamente. Si pudiéramos ahora recoger el fruto del árbol del conocimiento, la voluntad, dejándose guiar por las percepciones claras y distintas del intelecto, necesariamente, y sin esfuerzo alguno, escogería el proceder correcto.

Descartes podía considerar que su moralidad era algo provisional porque optimistamente pensaba que algún día la investigación proporcionaría suficiente verdad para orientar la acción con certidumbre. Baruch de Spinoza (1632-1677) y Nicolás de Malebranche (1638-1715) no compartían su optimismo. Si bien concordaban en que nuestra meta es alcanzar la perfección, ambos sostenían que ésta sería alcanzable si tan sólo pudiéramos saber todo lo que Dios sabe, lo cual es claro que no podemos. Es más, aunque por motivos bastante diferentes, los dos rechazaron la arraigada concepción cartesiana del libre albedrío. Consecuentemente, tuvieron que dar nuevas explicaciones sobre cómo podemos adquirir una orientación razonable para nuestra vida al no poder tener todo el conocimiento que necesitamos.

Tanto Spinoza como Malebranche aceptan formas del dualismo cartesiano sobre la mente y el cuerpo, rechazan el empirismo y sostienen que las ideas claras y distintas son la base del conocimiento. Comparten, cada uno a su manera, la convicción cartesiana de que el orden divino del universo guarda relación con la acción humana. Esto los lleva a sostener, con Descartes, que no puede haber conflicto fundamental entre procurar su propio bien y actuar por el bien de todos. Así, su entendimiento de las dificultades que encuentra la moralidad es totalmente contrario a Grocio; y a diferencia de Descartes y de los partidarios de Grocio, Spinoza y Malebranche ven nuestra relación con Dios como una parte ineludible de la vida moral.

Spinoza, que tuvo una educación judía, fue excomulgado; Malebranche, un sacerdote católico, escribió libros que figuraron en el Índice. Si bien sus opiniones escandalizaban a los ortodoxos, ambos eran profundamente religiosos. Uno y otro sostenían que el cristianismo contiene la verdad, pero que la Biblia la enseña mediante historias antropomórficas para hacerla comprensible a la gente sencilla. Sólo la razón puede sacar

a relucir la verdad inexpugnable que contienen estas historias. ¿Qué tanto de la Biblia y de la teología sobrevive a la reescritura? En esto diferían, si bien estaban de acuerdo en que sólo la versión puramente racional de la verdad podía proporcionar una base sólida para la virtud, la felicidad y la paz social. Como los platónicos de Cambridge, Spinoza y Malebranche pensaban que sólo podían alcanzar éstas hallando el sendero que lleva a Dios.

1. SPINOZA: LA ÉTICA EN UN MUNDO SIN FINALIDADES

Spinoza sostiene que el universo es un todo determinado en el que cada acontecimiento y cada acción es el resultado necesario de las condiciones que lo precedieron.[1] Nada puede ser de otro modo que como es; nada puede ocurrir o hacerse de otra manera que del modo que ha ocurrido o se ha hecho. El futuro es el resultado enteramente necesario del actual estado del universo tanto como el presente lo es del pasado. Las reglas metafísicas de Spinoza descartan cualquier libre albedrío cartesiano, ya fuera en Dios o en los seres humanos.

Aunque no es menos determinista que Hobbes, Spinoza no es como éste un atomista materialista. Tanto la mente, o sustancia bajo el atributo del pensamiento, como la materia, o sustancia bajo el atributo de la extensión, para Spinoza son propiedades reales y definitivas de la sustancia, y todo posee ambas por igual. Las piedras y los animales piensan, y Dios es de gran extensión tal como los seres humanos. Tampoco hay ninguna pluralidad definitiva de las sustancias. Sólo hay una sustancia, que es infinita. Así y todo, bajo cada uno de los dos atributos que le conocemos, la sustancia se diferencia en modos finitos. La sustancia extendida está en movimiento, pero no de modo uniforme. Lo que llamamos cuerpos son regiones de extensiones que están más estrechamente relacionadas en cuanto al movimiento o al descanso que las regiones colindantes y que mantienen esta relación de manera más o menos duradera. Los cuerpos que están constituidos de este modo también piensan, y por eso son análogos a grupos de ideas relativamente cohesivos. Cuando hay conjuntos de estas entidades extendidas y pensantes que ocasionan algo más, las consideramos cosas sencillas (*Ethics,* II.D7).

Spinoza llama a la única sustancia que constituye el universo tanto *Natura* como *Dios*. Por ser algo extenso, Dios es todo el espacio y lo que lo llena. Como ente pensante, Dios es conocimiento infinito del universo entendido en toda su necesidad y complejidad e incluyendo, de un modo adecuado, los pensamientos incompletos y fragmentarios que constituyen nuestras mentes. A más de ser infinito, el Dios de Spinoza es eterno, es causa de todas las cosas y conoce todas las cosas. Es activo y produce todas las esencias, lo mismo que toda existencia (I.P25). Esto también lo afirmaban los voluntaristas; pero la postura de Spinoza no es del todo la misma que la de éstos. Spinoza sostiene que como a Dios sólo lo controla o lo induce Dios mismo y nunca nada que esté fuera de él, Dios es libre en el único sentido posible de ese término. No obstante, como Dios está empeñado en su actividad, ocasionando esencias y existencias,

"Dios no obra en virtud de la libertad de la voluntad" (I.P32, C1). El universo se colige de la naturaleza de Dios tan necesariamente como los teoremas de la geometría se coligen de sus axiomas. Spinoza presenta su sistema de una manera geométrica para ilustrar este punto.

Es claro que Spinoza no concibe a su Dios de la manera tradicional en que los judíos o los cristianos concebían el suyo. La diferencia que más llama la atención es que, según la concepción de Spinoza, Dios no actúa en función de finalidad alguna. Spinoza no está simplemente diciendo, como Descartes, que no podemos conocer los propósitos de Dios. Lo que más bien está afirmando es que el mundo que es Dios o Natura expresa a Dios plenamente aun cuando está desprovisto de valor o de propósito. Si bien Dios es un todo lógicamente unificado, no deja de ser tan carente de significado o propósito como un remolino de átomos epicúreos. El mundo tal como nos viene de Dios no contiene nada de lo que llamamos "el bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad" (I, apéndice, p. 440). Pufendorf explicó los atributos normativos de base tal como un acto libre de la voluntad divina que inicialmente los impuso a un universo físico determinado causalmente. Spinoza ve estas propiedades como algo que necesariamente surge de aquello en nosotros que no es divino por incompleto, indistinto y finito. Nuestras nociones evaluativas son debidas a la ignorancia, a la confusión y al deseo.

La naturaleza de las entidades o modos relativamente diferenciados que percibimos como cosas o mentes separadas proporciona la explicación subyacente de nuestros conceptos evaluativos. Spinoza sustenta que la esencia de cada entidad de este tipo es un esfuerzo para preservarse en su ser distintamente separado. El impulso de supervivencia, que Spinoza llama el *conatus,* está presente en la menos y en la más compleja de las cosas (III.P7-8). Si consideramos que el *conatus* es sólo esfuerzo mental, lo llamamos "voluntad"; si lo consideramos, más adecuadamente, esfuerzo tanto corporal como mental, constituye el apetito. No es necesario estar conscientes de nuestros apetitos, pero cuando lo estamos los llamamos "deseos" (III.P9, S). Los deseos nos llevan a tener finalidades de las que también somos conscientes; y éstas colorean todo nuestro pensar.

Como somos conscientes de nuestros deseos y no nos damos cuenta de lo que los causó, nos da por creer que tenemos libre albedrío y que por ende podemos merecer encomio o culpa. Nuestros deseos también causan que concibamos todo en función de los fines que provocan en nosotros. Si suponemos que algo es útil, lo llamamos bueno; y cada vez que encontramos algo en la naturaleza que es útil para nosotros, imaginamos que, liberalmente, alguien debe de haberlo hecho para nosotros. Esto nos lleva a pensar que la causa de todas las cosas debe de tener finalidades y que nuestro bien es una de ellas. Entonces, cuando los numerosos perjuicios que causa la naturaleza nos acongojan, hábilmente tratamos de justificar el mal suponiendo que los fines de Dios deben permanecernos ocultos. Spinoza ridiculiza a quienes suponen que Dios debe de haber planeado matar a alguien a quien le cae una teja en la cabeza, porque creen que no hay ninguna otra forma de dar cuenta del accidente; y en general Spinoza trata todos los intentos de explicar el mal de forma racional como un síntoma más del hecho de que

todo esfuerzo por ver a Dios o la naturaleza en función de que son significativos para nosotros surge del deseo que nos instiga al error (I, apéndice, pp. 441-444).

Afortunadamente para nosotros —opina Spinoza—, no todos nuestros errores son necesariamente perjudiciales. Verdad es que el bien y el mal no son nada en las cosas mismas, pero esto no nos impide que veamos el mundo en función de lo que ayuda o impide nuestra supervivencia. Y aunque sólo Dios conoce completamente aquello que podría garantizar dicha supervivencia, podemos instaurar lo que Spinoza llama una idea del hombre que pueda servirnos como modelo para guiarnos en nuestros esfuerzos. Tal modelo ostentará las características humanas que más puedan llevarnos a nuestra supervivencia. Incluso nuestra habilidad para imaginar un modelo de este tipo se debe a una de nuestras formas deficientes de pensar, aquella que nos lleva a concebir ideas de perfección. Nos forjamos ideas de perfección formando ideas indistintas de clases de cosas vagamente similares. Al ver todo en función de nuestros fines, imaginamos que algunos miembros de la clase son más idóneos para ellos que otros, y que son por tanto mejores. A éstos los llamamos perfectos y condenamos a los que carecen de algunas de sus características por ser imperfectos. Si concebimos a los seres humanos como una clase, podemos decir que sus miembros son más o menos perfectos según se aproximen a este modelo (IV, prefacio, p. 545).

En vez de emplear el término *bueno* para referirse a lo que meramente imaginamos que es útil, Spinoza dice que lo empleará para referirse a "aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de la naturaleza humana que nos hemos propuesto" (IV, prefacio, p. 545; D1). Aunque el modelo debe sacarse de un conocimiento parcial e incompleto, esforzarse por llegar a él en cuanto a una finalidad segura nos daría nuestra mayor esperanza de lograr vivir bien. Por supuesto que no podemos adoptar el modelo por un mero acto de la voluntad. Nuestro afán de supervivencia ocasionará que lo adoptemos sólo cuando estemos convencidos de que hacerlo es lo que mejor nos ayudará a continuar en nuestro ser separado. El libro de Spinoza sobre ética es una tentativa para demostrar esta certeza.

Una concepción más afinada de la bondad y de la perfección será útil para todos, ya que todos por igual se esfuerzan por sobrevivir. Nuestra concepción de la ley tiene origen y función diferentes. Cobra existencia no porque todos seamos finitos por igual, sino porque algunos de nosotros entendemos mucho mejor que otros. La mayoría de la gente no alcanza a ver que Dios no actúa intencionadamente y que todos los acontecimientos están determinados. De ahí que piensen que Dios es un legislador como un monarca humano, que establece preceptos y ordenanzas que necesitan ser respaldados por amenazas de castigo dirigidas a quien pudiera desobedecer (*Tractatus,* IV, pp. 77-79). La única verdad que subyace en este plan imaginario es que unas acciones necesariamente se traducen en perjuicio y otras en provecho de nosotros. Si no percibimos esta necesidad, puede que interpretemos la conexión como un vínculo contingente entre una orden y una sanción. Cuando Dios le dijo a Adán que si comía de la manzana necesariamente moriría, éste pudo haber interpretado (correctamente) que la muerte era una consecuencia lógicamente necesaria de comer. Desgraciadamente, Adán entendió

mal: pensó que lo que le mandaba Dios era no comer, si no lo castigaría con la muerte. El mismo malentendido está presente cuando se cree que lo esencial del Decálogo es un conjunto de mandatos. De hecho, el Decálogo contiene verdades que no pueden negarse sin contradicción. Como no lograron ver esto, Moisés y todos los demás legisladores las han tratado como un conjunto de mandatos respaldado por amenazas.[2] "Las leyes divinas sólo se nos presentan como mandatos o decretos mientras ignoramos su causa", dice Spinoza (*Tractactus,* notas, p. 249 [*Tratado,* XVI, 348n]), y esencialmente lo mismo puede decirse de las leyes relacionadas con la política.

En opinión de Spinoza, hay dos tipos de leyes. Uno es una norma conforme a la cual todas las cosas que comparten una naturaleza común actúan necesariamente, norma que se colige lógicamente de su naturaleza. El otro tipo es el que surge de la voluntad humana. Las voluntades individuales, cuyas actividades están ellas mismas determinadas, son partes de la naturaleza y por ello pueden constar en las explicaciones de los acontecimientos. Las voluntades entonces ocasionan leyes, entendidas éstas como mandatos humanos que la gente puede obedecer o no obedecer porque no requieren nada que rebase sus habilidades comunes. Debiéramos restringir el término a este significado y definir la ley como "la forma de vivir que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin". Las leyes que elaboran los políticos son de este tipo. Lo que les confiere su importancia es la ignorancia de la masa de la gente común, por la que Spinoza no concibe una alta estima: "el verdadero fin de las leyes sólo suele resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo" (*Tractactus,* IV, p. 69 [*Tratado,* IV, 69]). Para la mayoría, los actos de provecho deben hacerse necesarios mediante leyes que obligan a obedecer amenazando con castigos u ofreciendo recompensas.

Como los iusnaturalistas, Spinoza vincula la necesidad a la ley y a la obligación; pero a diferencia de ellos, él opina que la idea misma de que hay algo que uno *debiera* hacer es errónea. Spinoza sustenta que si tuviéramos un conocimiento claro y distinto de las acciones que ahora creemos que debiéramos hacer, no emplearíamos el concepto en absoluto. Decir esto equivale a decir que aquellos que tienen conocimiento claro y distinto no tienen obligaciones. Cuando tenemos este tipo de conocimiento —dice Spinoza—, lo que antes considerábamos como leyes "dejan *ipso facto* de ser mandamientos, y los aceptamos como verdades eternas; es decir, que la obediencia se transforma inmediatamente en amor, el cual surge del verdadero conocimiento con la misma necesidad que del sol surge la luz" (*Tractatus,* notas, p. 249 [*Tratado,* XVI, 348n]). Si bien no cita I Timoteo 1.9, Spinoza, al igual que los platónicos de Cambridge, cree que los insuficientes de entendimiento serán como esclavos, que obedecen leyes por temor a las sanciones. Los más entendidos actuarán por amor, y cualesquiera que sean las leyes que obedezcan serán leyes que ellos se habrán dado a sí mismos al entender la necesidad que determina todas las cosas (*Tractatus,* IV, pp. 69-71 [*Tratado,* IV]). Tal como lo veremos, son libres incluso cuando ejecutan la voluntad de Dios, ya que su voluntad se ha vuelto la suya. Aquellos que adoptan el modelo de Spinoza se esforzarán incesantemente por incrementar su conocimiento. En la medida en que lo logren

incrementarán el grado de su autogobierno, actuando por conocimiento claro y propio más que por mandato de terceros.

2. SABIDURÍA Y VIDA DE BIEN

Spinoza remplaza la voluntad cartesiana, que le permite al agente seguir adelante con el objeto de ostentar su libertad única, con el modelo de una persona sabia, el cual Spinoza se propone explicar de tal manera que los lectores se encuentren queriendo emularlo. ¿Qué es, entonces, la sabiduría? Para Spinoza es el conocimiento intuitivo de Dios o Natura.[3] Conocer la sabiduría intuitivamente es conocerla de un modo que vaya más allá de deducir a partir de un conjunto de premisas. Tener conocimiento intuitivo es ver en una visión mental la conexión necesaria entre varias proposiciones. Este tipo de conocimiento sobre la conexión entre proposiciones lo tenemos cuando llegamos a dominar una simple prueba matemática; y de hecho, fue por poseer pruebas de este tipo como pudimos empezar a buscar este conocimiento sobre todas las cosas (*Ethics,* I, apéndice, p. 441). Dios puede ver intuitivamente todas las conexiones que mantienen unido todo el universo. Para nosotros semejante profundidad es imposible; con todo, podemos acercarnos a ella conforme vamos viendo los acontecimientos y las cosas como algo que necesariamente se conecta con sus antecedentes y sus consecuencias. Cuanto más cabalmente entendamos esta necesidad y cuanto más clara y distintamente veamos cómo estamos involucrados en ello, más sabios seremos.

Con cada acrecentamiento de nuestra perfección hay un acrecentamiento tanto de nuestro gozo como de nuestra virtud. Los dos van de la mano, o, más precisamente, ni siquiera son separables. La beatitud —dice Spinoza— "no es más que la satisfacción misma del ánimo que nace del conocimiento intuitivo de Dios; pero perfeccionar el entendimiento no es tampoco nada más que entender a Dios y sus atributos y las acciones que se subsiguen de la necesidad de su naturaleza" (IV, apéndice IV). Y si la sabiduría nos da lo que queremos para nosotros, nos da nada menos que la virtud: "El sumo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suma virtud del alma, conocer a Dios" (IV.P28). Mientras que Descartes veía la felicidad y la virtud como cosas distintas si bien coligadas, Spinoza las ve constituidas por el mismo estado de ánimo. "La beatitud no es el premio de la virtud —dice Spinoza—, sino la virtud misma; y no gozamos de ella porque reprimimos nuestras concupiscencias, sino, al contrario, porque gozamos de ella podemos reprimir nuestras concupiscencias" (V.P.42).

La felicidad y la virtud son inseparables en la teoría de Spinoza debido a sus concepciones sobre la actividad y el poder. Una entidad es activa —sustenta Spinoza— en la medida en que su comportamiento puede entenderse por ella misma, sin recurrir a seres fuera de ella. Cuando el comportamiento de mi cuerpo se debe a que se me está presionando, soy pasivo; en la medida en que se explica por medio de mis deseos y de mi voluntad, soy activo. Si los pensamientos que provocan mis deseos y decisiones sólo son explicables en tanto creencias convencionales aceptadas con base en la autoridad, soy

relativamente pasivo; si pienso y actúo como lo hago porque tras reflexionar he llegado a conclusiones claras y distintas, ya soy mucho más activo. Sólo Dios o Natura es totalmente activo, ya que es el único que se explica enteramente mediante sí mismo.

Dado que las cosas se esfuerzan necesariamente para preservarse a sí mismas, su disolución o muerte debe ser explicada por algo externo a sí mismas. La pasividad es por consiguiente una falta de poder, mientras que la actividad es poder. El acrecentamiento en la claridad y precisión de las ideas que constituyen a los seres humaos en la medida en que piensan es el aspecto consciente de lo que por el lado corpóreo es acrecentamiento de salud y de vigor. Ambos hacen que las acciones de los individuos sean más plenamente explicables por sí mismas. Como ambos son medidas del grado en que los individuos son capaces de hacer lo que más se esfuerzan por hacer (persistir en el ser), todo acrecentamiento del poder o de la actividad es acrecentamiento del gozo.

La virtud —dice Spinoza, recurriendo a la raíz latina del término— "es la potencia humana misma, que se define [...] por el solo esfuerzo con que el hombre se empeña por perseverar en su ser" (IV.P.20). Actuamos por virtud solamente en la medida en que estamos resueltos a actuar por nuestra propia comprensión de nosotros mismos y de nuestras circunstancias. Así, la vida virtuosa es la vida regida por la razón; y como lo único que busca la razón es su propio acrecentamiento, Spinoza concluye que "nada sabemos ciertamente que sea bueno o malo, sino lo que conduce en realidad a entender o lo que puede impedir que entendamos" (IV.P27).

En la medida en que somos activos, nuestro interés esencial por sobrevivir siempre nos lleva a buscar nuestro propio provecho (IV.P24). Esto suena muy parecido al interés personal que los lectores de Hobbes veían en lo que éste afirmaba. Pero la diferencia profunda entre ambas posturas reposa en la afirmación de Spinoza de que "el sumo bien de los que siguen la virtud es común a todos y de él todos pueden gozar igualmente" (IV.P36). El conocimiento de Dios es el bien supremo y el que una persona tenga posesión de ese conocimiento no va en desmedro de la parte de ningún otro. No es necesario competir por el bien verdadero. Si lo entendiéramos no entraríamos en conflicto con nadie.

La opinión de Spinoza sobre los derechos encaja bien en este panorama. Fuera de la sociedad, los derechos son idénticos a los poderes, y todos los seres humanos poseen el derecho a lo que su poder les permite obtener (*Tractatus,* XVI, pp. 125-127). Comprensiblemente, esto acarrea disputas; pero si todos nosotros entendiéramos dónde radica nuestro verdadero bien, todos podríamos poseer y ejercer nuestro derecho natural sin hacer "nada que pueda redundar en perjuicio ajeno" (*Ethics,* IV.P36, S2). Sólo la ignorancia y el error, así como las pasiones que los acompañan, llevan al tipo de conflicto que los partidarios de Grocio consideraban algo normal.

Spinoza define la moralidad como "el deseo de hacer bien que nace del hecho de vivir según la guía de la razón", y sus opiniones morales sustantivas se sitúan conforme a ello (*Ethics,* IV.P.36, S1). Es útil incrementar la sensibilidad corporal y la salud, ya que esto incrementa la habilidad de la mente (IV.P38-39). Cuando el poder corporal se incrementa, tanto la mente como el cuerpo están en un estado de gozo. Éste es, pues, un

bien, y su contrario, la tristeza, no lo es. El placer, que surge cuando una parte del cuerpo es afectada más que otras de manera favorable, puede ser bueno o malo. Puede apartarnos de la búsqueda del conocimiento, pero puede que simplemente refleje el hecho de que prestamos apropiada atención a nuestro cuerpo. El sabio se recreará con la comida, con la bebida, "con la música, con los juegos gimnásticos, con los teatros y otras cosas de esta especie" guardando las medidas. Hasta cierto punto, muchos sentimientos pueden ser buenos, pero pueden entonces ser excesivos. El sabio rehuirá la melancolía y evitará el odio y los sentimientos afines como la envidia, la mofa y la venganza. La compasión es algo malo en sí mismo, al igual que la humildad y el arrepentimiento, porque todos son formas de tristeza e indican nuestra propia debilidad (y por ende falta de virtud) de una u otra manera (IV. P50, 53, 54). El sabio, por lo tanto, contrariamente a la enseñanza cristiana, evitará sentimientos de este tipo. También evitará el orgullo, si bien la gente razonable sentirá una autoestima que provenga de una estimación precisa de su propio poder (IV.P52).

La *Ética* no ofrece ni leyes ni normas de conducta (cuya forma misma pudiera ser engañosa) y no nos dice cuáles son las acciones que el sabio llevará a cabo. En sí mismas, las acciones no son las portadoras esenciales de los predicados morales. Si las consideramos en sí mismas, son simplemente movimientos físicos que dan resultados físicos. Lo que les confiere su significado moral es el estado del agente que hace que se lleven a cabo. "A todas las acciones a las cuales somos determinados por un afecto que es una pasión [esto es, algo que procede de un conocimiento inadecuado], podemos ser determinados, sin él, por la razón." Que un acto de algún tipo sea bueno o malo no depende de sí mismo ni de sus consecuencias sino de su causa dentro del agente (IV.P59, S).

Lo que Spinoza ofrece en vez de normas de acción son descripciones de cómo los pensamientos sobre los bienes y los males afectan a los que son sabios. A éstos, por ejemplo, les será indiferente el momento en que un bien o un mal les acaece, y siempre van a preferir un bien mayor a uno menor y un mal menor a uno mayor. Irán en pos del bien porque es algo bueno, y no para evitar un mal (a diferencia de los que obedecen las leyes únicamente por temor al castigo). No vacilarán en evitar el peligro. Pero no meditarán sobre la muerte. Más bien meditarán sobre los bienes que están buscando, y principalmente, claro está, acerca de Dios (IV.P62-67).

Spinoza sustenta que conforme vamos acrecentando nuestro conocimiento de Dios también acrecentamos nuestra libertad, la libertad que nos llega cuando ya no nos impulsan las pasiones, cuando, por lo contrario, actuamos partiendo de razones que entendemos claramente. Nuestros afectos son pasiones cuando implican ideas confusas. Si podemos hacer que la idea implicada en una pasión se vuelva clara y distinta, las transformaremos a ambas. Dejamos de considerar la idea como algo que presenta un estado de cosas que podría o no existir, que podría o no ayudarnos o perjudicarnos. Al ver la necesidad de lo que adviene, lo aceptaremos con tranquilidad. Conforme nuestro conocimiento va acrecentándose y nuestra vida interior viene a ser una vida activa, nuestra libertad se incrementa con aquél. Spinoza no cree que sea posible alcanzar una

libertad completa ni que sea fácil acrecentar el grado de libertad de que gozamos. No obstante, es la única cosa que merece la pena intentarse.

3. LA SOCIEDAD SEGÚN SPINOZA

La ética provisional de Descartes abre el camino a una dimensión igualitaria fundamental, ya que sustenta que todos nosotros tenemos libre albedrío por igual y que somos capaces de la misma firmeza moral. Spinoza refuta esto y su perfeccionismo intelectual lo lleva en principio a un elitismo. Según su opinión, hay pocas personas sabias que hayan visto suficientemente la verdad para conocer por lo menos los rudimentos de lo que Spinoza conoce cabalmente. Ellas deben legislar para las masas o contarles historias sencillas para hacerlas actuar como debieran. Sin embargo, en la manera en que da cuenta de la significación de la sociedad humana, Spinoza hasta cierto punto modifica su elitismo.

Aquí lo que Spinoza afirma fundamentalmente es que ninguna cosa individual en la naturaleza hay "que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón" (*Ethics,* IV.P35, C1). A todas las razones mundanas de los iusnaturalistas para demostrar por qué necesitamos asistencia mutua, Spinoza añade otra. Los que se guían por la razón pueden ayudarse unos a otros a crecer en la virtud, porque los agentes virtuosos ven su virtud confirmada al constatar que otros aman lo que ellos aman. Así, el hombre que es sabio encuentra un bien en la compañía del virtuoso, y la elección de la vida social resulta racional tan sólo por este motivo (IV.P36). Además, aunque el hombre que es sabio se muestre renuente a aceptar ayuda del ignorante, no siempre puede evitar necesitarla. Ninguna ayuda es mejor que la ayuda humana, incluso si es el ignorante quien la da (IV.P70, S). El hombre sabio, por tanto, escogería vivir con el ignorante lo mismo que con otros agentes que son hombres sabios. Pero sólo pueden hacerlo si hay un gobierno. Antes de la sociedad, el ignorante y el sabio tienen los mismos derechos naturales. Como casi toda la gente es ignorante, sus derechos, que son sus poderes, acarrean la disputa. Para formar la sociedad, por lo tanto, todos por igual deben renunciar a su derecho a todo y someterse para ser gobernados, en maneras que Spinoza trata brevemente en la *Ética* y con mayor extensión en otras obras (IV.P37, S2).[4] El hombre sabio estaría más libre viviendo en sociedad, bajo leyes elaboradas para todos por igual, que viviendo aislado (IV.P73). De ahí que aun una sociedad que incluye al ignorante sirva para la virtud y sea por ende una de las cosas que podemos tener por buenas.

Para los iusnaturalistas la sociedad se justifica porque sirve a los deseos de todos por igual. No es necesario que las personas sean virtuosas para darse cuenta del valor que representa para ellos un orden social que les permita buscar sus propios fines, incluso si es a costa de algunas restricciones en cuanto a lo que pueden buscar o hacer. Para Spinoza son sólo los deseos que tienen el sabio y el virtuoso lo que justifica la sociedad y sus restricciones. Su opinión parece al principio diferente de la de Grocio, quien piensa que deseamos la vida social por ella misma. Como Hobbes, Spinoza parece tratar a la

sociedad como si sólo tuviera un valor instrumental. Sin embargo, en una de las observaciones más notables que figuran en todos sus escritos, Spinoza demuestra por qué esto es una simplificación excesiva:

> Los hombres [...] no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan, por así decirlo, como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos (IV.P18, S).

Los yos cartesianos, que se centran en libres albedríos que son irreductiblemente diferentes, deben buscar una comunidad de amor mediante una elección resuelta. Los yos de Spinoza se ven profundamente alterados por el incremento del conocimiento. El yo que la persona sabia procura preservar es radicalmente diferente del yo de la persona ignorante. En el límite, el yo de Spinoza pierde sus diferencias. El extraordinario deseo de Spinoza de que haya una comunidad universal refleja tanto su teoría de que somos de hecho parte de un cuerpo y de una mente (que son de Dios) como su opinión de que nuestro auténtico provecho ha de hallarse sólo en la virtud o en la sabiduría. Si todos supiéramos intuitivamente lo que Spinoza ha tratado de demostrarnos mediante pruebas, todos tendríamos, efectivamente, el mismo parecer. El sendero de Spinoza que lleva a Dios es un sendero hacia una toma de conciencia de nuestra total absorción en la naturaleza.[5] Si, *per impossibile,* pudiéramos alcanzar enteramente la libertad del hombre que es sabio, seríamos como Dios, y no conoceríamos ni el bien ni el mal.[6]

Es fácil ver por qué Spinoza rápidamente adquirió una fama duradera de ateo y antirreligioso. Si bien sus obras eran leídas, durante más de un siglo después de su muerte lo eran en gran parte para ser refutadas; y aquellos que se servían de ellas de manera más positiva las veían principalmente como suministro de armas para la guerra literaria clandestina que libraban contra la religión establecida.[7] Ahora se le admira y se le estudia mucho, pero Spinoza tuvo poca o ninguna influencia en la filosofía moral que le siguió. El destino de Malebranche fue casi opuesto al de Spinoza.

4. MALEBRANCHE: EL MAL Y LOS DESEOS GENERALES DE DLOS

Para Spinoza cualquier apariencia de que de verdad existen entidades separadas en el universo es una falla debida a la ignorancia o al error. Por muy independientes que los modos particulares parezcan estar unos de otros, todo está conectado por estricta necesidad a todo lo demás. Como por contraste, en cambio, Malebranche es el gran separador de la filosofía moderna.[8] Cuando se entiende el mundo usando dos conceptos y no uno, Malebranche no ve la necesidad de mantener unido lo que esos conceptos representan. Cuando no hay necesidad de conectar las cosas, Malebranche ve pura contingencia. Sólo la acción de Dios aporta la regularidad y la conexión. Malebranche sostiene que necesitamos entender este punto para ver cuán perfecta y completamente dependemos de Dios.

La teoría de Malebranche sobre la causación llamada "ocasionalismo" es la mejor ilustración que se conoce sobre este punto. Como no halla una conexión lógicamente necesaria entre dos acontecimientos, y como entiende que la causación necesita una conexión necesaria entre una causa y un efecto, Malebranche niega que haya conexión causal alguna en el mundo tal como lo experimentamos.[9] Solamente Dios hace que un acontecimiento siga a otro: el primero no es causa del segundo, sino únicamente la ocasión para que Dios actúe y lo produzca (*Truth,* VI.II.iii, p. 450). Asimismo, el mundo no necesariamente sigue existiendo de un momento a otro. Dios lo recrea a cada instante. Y nuestros sentidos no nos revelan un mundo de objetos materiales. Bien podríamos tener las experiencias sensoriales que ahora tenemos aun si ese mundo no existiera. Únicamente nuestra creencia en Dios nos garantiza la existencia de los objetos externos, incluyendo nuestro propio cuerpo.

La única conexión genuinamente necesaria que Malebranche admite es la que existe entre la voluntad de Dios de que algo ocurra y su ocurrencia. Dios, por lo tanto, posee un auténtico poder activo, pero ningún ente creado lo posee. No hacemos que nuestro cuerpo se mueva decidiendo hacer algo. Nuestra decisión solamente sirve como ocasión para que Dios haga que nuestro cuerpo actúe como queremos. El énfasis metafísico que Malebranche pone en estas ramificaciones del ocasionalismo ilustra cómo emplea la filosofía para servir a su principal propósito, que es defender abiertamente la versión católica romana del cristianismo (*Nature,* aviso, p. 110; I.i, p. 113). Una parte primordial de su cometido es "hacer que Dios sea amable para los hombres y justificar la sabiduría de su conducta" en oposición a aquellos que cuando explican el poder de Dios hacen de él alguien "injusto, cruel y extravagante" (carta, p. 107). Contra estos pensadores que no nombra, que suenan como voluntaristas, Malebranche se propone elaborar una teodicea, una solución al problema del mal que no recurra ni a la ignorancia humana ni a nuestra incapacidad para entender a Dios. De hecho, lo que Malebranche espera es hacer que Dios y su creación, incluyendo la maldad de ésta, sean moralmente comprensibles. Su insistencia de que es sólo Dios el que actúa hace que el problema de dar al hombre una justificación racional del proceder de Dios sea de suma dificultad.

El problema reviste dos aspectos. El primero ha confrontado a los pensadores religiosos por lo menos desde los tiempos del Libro de Job. El sol sale para el justo y para el malvado por igual, el granizo arruina la cosecha de un hombre de bien, y "los hombres, en una palabra, no son desdichados en la proporción que son criminales" (*Metaphysics,* XII.xi, pp. 293-295 [*Conversaciones,* XII.xi]). ¿Cómo puede permitir esto una deidad omnipotente? El segundo aspecto es tal que el "ocasionalismo" de Malebranche no hace sino agravarlo. Pase lo que pase debe pasar debido a la voluntad de Dios. ¿Cómo, entonces, puede haber cabida para una acción humana justificable que responda a los acontecimientos naturales? Las leyes de Dios hacen que la teja salga volando del techo cuando yo paso por debajo: ¿cómo es que puede permitírseme que trate de evitar que la teja me caiga encima? Y si lo hiciera ¿no estaría yo contrariando la voluntad de Dios?

Malebranche propone una solución para ambos problemas sirviéndose de un principio

de base: que Dios actúa sólo mediante leyes generales.[10] Dios dispone las relaciones entre las cosas creadas de tal modo que ostenten esas leyes (*Nature,* I.xix, pp. 118-119). Así y todo, Dios no dispone todas y cada una de las consecuencias que surgen de la operación conjunta de las varias leyes que ha establecido. Dios dispone las leyes causales que hacen que la teja se desprenda de mi techo; pero Dios no dispone que la teja caiga ni que yo deba mantener pacientemente la cabeza bajo ella. En el ámbito moral, los deseos generales de Dios siempre son justos y buenos. Dios quiere que los malvados reciban su castigo y que los virtuosos sean recompensados. No obstante, Dios no dispone que se haga sufrir a Job específicamente. Job sufre porque en su caso las leyes generales de Dios traen aparejadas tal consecuencia; pero lo específico como tal nunca es el objeto directo de los deseos de Dios.[11] De este modo, el mal natural y el mal moral son explicables como acontecimientos específicos que ocurren debido a la forma en que operan los deseos generales de Dios. Así que aunque sólo es Dios el que actúa, los males específicos pueden ocurrir así como puede haber una acción humana justificable que altere el curso de la naturaleza.[12]

Para hacer posible su solución al problema del mal, Malebranche separa la voluntad de Dios en dos componentes. Dios dispone que exista el más perfecto de entre todos los mundos posibles. Si eso fuera todo lo que dispusiera, el poder infinito de Dios le permitiría intervenir constantemente en el mundo para evitar que ocurran males específicos. Pero por otra parte, Dios también desea crear sólo la cantidad de perfección que pueda resultar de que actúe de la manera más sencilla posible (*Nature,* I.xiii, p. 116). La sencillez es necesaria porque no es conveniente que Dios deba cuidar de su creación a cada momento. La acción que proviene de las leyes generales es la única que conviene a la dignidad de Dios (I.xxxviii, pp. 126-127). "Así, no imagines —advierte Malebranche— que Dios haya querido absolutamente hacer la obra más perfecta posible, sino sólo la más perfecta en relación con los procedimientos más dignos de Él." Y lo que es más digno es lo más sencillo (*Metaphysics,* IX.X, p. 213).[13]

En el siguiente apartado comento la explicación que da Malebranche de por qué Dios creó el mundo. En esa explicación, como en la tocante al mal, es importante ver que en la voluntad racional de Dios el principio de la sencillez tiene prioridad respecto al principio de maximizar la perfección (*cf. Nature,* I. xiv, pp. 116-117; *Morale,* I.I.xxi-xxii). Mediante una disposición ordenada por categorías de los principios prácticos, Anselmo y Escoto explicaban por qué la caída de Lucifer es culpa de él. Lucifer no estaba obligado a ir en busca de lo que a él haya podido parecerle el bien supremo. Bien podría haberse abstenido de ir en busca de un bien al que no tenía pleno derecho, y en vez de ello haber optado por obrar rectamente (véase el capítulo II, sección 3). Lutero dejó clara su creencia de que Dios nos gobierna mediante principios que son independientes de lo que podemos ver que es hacer el bien y eludir el mal, pero por supuesto no hizo esfuerzo alguno para demostrarnos que los principios de Dios son racionales en términos nuestros. Malebranche hace explícita la dualidad de la voluntad de Dios y la relación que esto tiene con nosotros. En mucho mayor medida que Suárez, Malebranche aporta la idea de una ordenación por categorías de los principios de acción a su comentario filosófico sobre la

moralidad. Lo hace para demostrar que, pese a la existencia del mal, la voluntad de Dios es moralmente comprensible para nosotros. Podemos entender la voluntad de Dios porque, anteponiendo la sencillez, Dios sigue las necesidades que podemos ver que también son vinculantes para nosotros (*Morale,* I.I.xiv). Éstas son las exigencias de lo que Malebranche llama el Orden.

5. ORDEN, VIRTUD Y FELICIDAD

El conocimiento que tenemos de cómo hemos de encauzar nuestras acciones nos viene mediante nuestro acceso directo a la mente de Dios. La relación de nuestra mente con nuestro cuerpo es sólo contingente; nuestra relación con la mente de Dios es esencial. Sin esa relación no podríamos tener ideas. Malebranche rechaza por igual la visión empirista de que deducimos nuestras ideas a partir de la experiencia sensorial y la doctrina de las ideas innatas.[14] Tenemos ideas estando conscientes de las ideas de Dios, las cuales podemos percibir tal como están en su mente. Si esto no fuera así —opina Malebranche —, nadie podría estar nunca seguro de tener la misma idea que otro tiene. Mis sensaciones y sentimientos son privados y sólo yo los puedo percibir. Los pensamientos y las verdades son comunes a todos, y esto sólo puede explicarse por la suposición de que todos los vemos en la mente de Dios. No siempre (y puede que ni siquiera sea frecuentemente) vemos estas ideas clara y distintamente; no obstante, si les prestamos atención podemos ver algunas de ellas de esta manera, y cuando es así sabemos que lo que estamos viendo es la verdad (*Truth,* Elucidación 10).

Las ideas contenidas en la mente de Dios son de dos tipos de relación unas con otras: relaciones de magnitud y relaciones de perfección. Las primeras son cuantificables con precisión; son las que subyacen en todo conocimiento científico exacto. Las segundas no son cuantificables, pero están relacionadas en un orden finito. Un ser humano es más perfecto que un animal, un animal más perfecto que una roca, la justicia es más perfecta que la riqueza, una existencia feliz es más perfecta que una mera existencia o que una existencia desdichada. Malebranche se refiere a la categoría eterna y ordinal de las ideas como el Orden. Dios actúa mediante las leyes más sencillas posibles porque así lo exige el Orden (*Nature,* I.xlii, p. 129). Nosotros, siendo a imagen de Dios, debemos también actuar de acuerdo con el Orden (*Morale,* I.I.vi). El Orden es la base de la moralidad. Los actos que el Orden requiere son nuestros deberes, y cuando actuamos "por amor habitual, libre e imperante del Orden inmutable", nos portamos de manera virtuosa (*Morale,* I.III.xx). Todas las demás supuestas virtudes no son sino ayudas para la adquisición de ésta.

Como el Orden que hemos de amar constituye parte de la razón inalterable de Dios, la virtud es la misma en todas partes. La razón puede enseñar a toda la gente la misma moralidad, por mucho que las costumbres y tradiciones locales puedan variar (*Morale,* I.II.vii). Y hasta aquí la razón no está reñida con el cristianismo, porque al hacer del Orden "la madre de las virtudes, la virtud universal y fundamental", Malebranche cree

que él simplemente está clarificando la ley de amor de Jesucristo (I.I.xix; I.III.i-ii). Malebranche interpreta las exigencias de ésta de una manera agustiniana. Dios ama todas las cosas en proporción al merecimiento que tienen para ser amadas, y así debiéramos hacer nosotros. Dios, por cuanto es el ser más perfecto, ha de ser amado sobre todas las cosas; y siendo Dios la única fuente auténtica de nuestra felicidad, sólo a él deberíamos amar con un "amor de unión". El error más fundamental que podamos cometer es pensar que los seres humanos pueden ser fuentes de bondad para nosotros. Tal error es una forma de impiedad, y si creemos semejante cosa también creeremos que somos dependientes de los seres humanos más que de Dios; y Malebranche piensa que su metafísica ocasionalista demuestra por qué ése es un error profundo y de grandes consecuencias. La demás gente no puede realmente ocasionarnos ningún bien. Nuestro bien únicamente procede de Dios. De ahí que no debamos buscar unirnos a la demás gente. El amor que hemos de sentir hacia otros seres humanos es, por tanto, sólo un amor que consiste en amabilidad y en estima, lo cual nos lleva a honrar y ayudar a los demás (I.III). Malebranche piensa que este tipo de amor es importante, pero, como lo deja claro su explicación de los deberes que tenemos para con los demás, no es tan importante como el amor hacia Dios (véase la sección 7).

Casi todo lo que dice Malebranche sobre el amor al orden consiste en ver las formas en que podemos hacer de éste nuestro hábito dominante. Pero el mayor obstáculo es nuestra egolatría. Sobre todas las cosas nosotros deseamos y buscamos nuestra propia felicidad. Ésta consiste en que haya placer y no dolor. "Es nuestro placer del momento lo que nos hace ahora mismo formalmente felices, y el dolor infelices" (*Morale,* II.IV.vi; II.xiv.i; *Nature,* II.xxx, p. 150). Al amarnos más que nada a nosotros mismos somos como Dios; pero el amor de Dios hacia sí mismo no sólo se justifica porque Dios es todo perfección, sino también por estar gobernado por el Orden. En cambio, nuestra egolatría no es ni justificada ni limitada, aun cuando Dios nos haya dado a todos nosotros, lo mismo a los paganos y pecadores que a los cristianos virtuosos, el amor a la perfección y el amor a la felicidad (*Morale,* I.III.xiv; I.IV.vii-viii, xiv). Nuestra egolatría sería apropiada si estuviese supeditada a nuestro amor al Orden; pero "en las condiciones en que ahora nos encontramos, suele ocurrir que nuestra felicidad y nuestra perfección estén en pugna" (II.IV.viii).

El tema del conflicto entre la virtud y la felicidad es tan antiguo como la filosofía moral, pero Malebranche le da un enfoque señaladamente original. En los filósofos era un lugar común decir que aunque la virtud y la felicidad pueden hacernos llamamientos diferentes en la superficie, al final la felicidad más verdadera es la que nos viene de la virtud. Es convicción radical de Malebranche que la felicidad no es el propósito de la moralidad. La virtud en tanto amor al orden no solamente es conceptualmente distinta de la felicidad, sino que no está causalmente conectada con ésta, ni siquiera como causa ocasional. Su función primaria es encauzar la acción mediante formas cuyo propósito tiene poco que ver con generar felicidad.

Esta postura de Malebranche es la consecuencia lógica de su opinión sobre por qué Dios creó el mundo. Dios, que se ama a sí mismo por encima de todo por ser

amabilísimo, no tiene necesidades, y por lo tanto, actúa sólo para mostrar su propia gloria. Sólo Dios mismo puede ser una digna expresión de esa gloria. Un mundo finito no puede serlo. Por consiguiente, Malebranche sustenta que "el principal de los planes de Dios es la Encarnación de la palabra". Dios creó el mundo por si se pudiera necesitar su propia encarnación en Jesucristo y su continuación en una Iglesia verdadera.[15] Sólo la encarnación divina puede hacer que el mundo finito sea infinitamente amable, tal como lo es Dios mismo. El universo redimido —dice Malebranche— es más valioso que "el mismo Universo en su primera construcción". Por consiguiente, la corrupción es parte necesaria de la creación, ya que de otro modo la encarnación y la redención habrían sido algo superfluo (*Metaphysics,* IX.V-vi, pp. 203-205; *Nature,* I.i-iii).

El propósito de Dios, entonces, es crear el más perfecto de los mundos por ser el que más expresa su gloria en la forma en que el Orden lo exige, la más sencilla posible. Dios nos exige que nos hagamos virtuosos y que así seamos merecedores de nuestro lugar en un mundo cuyo propósito es mostrar a Dios. No podemos alcanzar lo que más deseamos (placer duradero) salvo mediante la unión con Dios, que nos ha mostrado el camino para obtenerla. Los requerimientos del Orden tienen prioridad sobre cualquier otro objetivo. Su propósito es mostrar lo que todo mundo debe ser si ha de expresar apropiadamente a su creador. En la medida en que acatamos el Orden, nos hacemos como Dios y tenemos derecho a la felicidad.[16] "Dios es justo —afirma Malebranche— y recompensa necesariamente la virtud" (*Morale,* I.I.xix; II.XIV.iv; *cf. Nature,* III.xxvii). De este modo, podemos racionalmente esperar alcanzar nuestro fin sólo si llegamos a merecerlo (*Morale,* II.IV.viii). La única conexión que existe entre la virtud y la felicidad es de tipo moral.

6. LA ADQUISICIÓN DEL MÉRITO

La adquisición del mérito es, pues, de importancia capital para nosotros. La opinión de Malebranche sobre lo que se necesita para ello es austera. No es suficiente acatar el Orden por vanidad o ambición o por brillar ante sus compatriotas, ni incluso por compasión natural. Sólo somos virtuosos cuando amamos el Orden simplemente por la comprensión intelectual que tenemos de él. Un amor puramente racional del Orden, tal como Dios lo ama, es el único principio del mérito (*Morale,* I.II.i; I.IV.xvi). "Siempre se es merecedor cuando se ama el verdadero bien mediante la razón; y... no lo es en absoluto cuando sólo se ama por instinto" (*Nature,* III.xxix, p. 187).

Tener conciencia de las relaciones de magnitud en las ideas de Dios nos da la base de las ciencias, tal como tener conciencia del Orden nos da el conocimiento moral de base. Cuando Malebranche distingue entre las verdades especulativas y las verdades prácticas, está separando los datos escuetos de su valor tan tajantemente como Pufendorf lo hacía con su distinción entre entidades físicas y entidades morales (*Morale,* I.I.vii). Pufendorf nos dice que Dios impuso las entidades morales con el propósito de guiar la libre acción humana. La misma función tienen las verdades prácticas de Malebranche acerca del

Orden. A diferencia de las verdades especulativas, las verdades prácticas nos inducen a actuar (*Metaphysics,* VIII.xiii). Como ser inducido a actuar es distinguible de conocer una verdad, Malebranche se pregunta cómo va una cosa vinculada con la otra.

Malebranche dice que hay "solamente dos principios que determinan el movimiento natural de la voluntad y suscitan los hábitos: la luz y el sentimiento [*la lumière et le sentiment]" (Morale,* I.IV.xvi). En el mejor de los casos, la luz que proporciona nuestro conocimiento del Orden nos induce de tal manera. El mejor caso es el de Adán antes de la Caída. Ésta acrecentó el poder de sus deseos corporales sobre su mente, y a nosotros, sus herederos, el solo conocimiento del Orden no nos mueve tan fácilmente (*Metaphysics,* XII.xiv, p. 297; *cf.* IV. xviii, p. 97). Ahora podemos conocer el Orden sin que se nos induzca a ello. De este modo, el sentimiento tiene como papel inducirnos a la acción moral. También puede ser una manera de tomar conciencia de lo que manda el Orden. Dios nos instruye constantemente acerca del Orden que ama, no solamente mediante el intelecto sino también mediante placeres y dolores (*Morale,* I.V.xix). Como Descartes, Malebranche piensa que los placeres y los dolores corporales nos aconsejan sobre lo que es útil o perjudicial al cuerpo. Hay otros dolores que nos advierten que estamos transgrediendo el Orden, y placeres que nos dicen, de manera oscura, todo lo contrario. Como lo que siempre estamos necesariamente buscando es el placer, estos sentimientos que sirven de avisos pueden inducirnos a actuar incluso si el conocimiento práctico no nos induce directamente a ello.

Malebranche ofrece una explicación dual de nuestra debilidad. Como ahora somos pecadores, no podemos considerar la posibilidad de que el Orden se compagine con el placer. "Porque el Orden, la ley divina, es una ley terrible, amenazadora, inexorable. No hay hombre que pueda contemplarla sin temor y sin horror" (*Morale,* I.V.xxii). Quizás hasta Adán necesitaba valor, y no siempre lo tuvo, para vivir conforme al Orden.[17] Además, nuestros deseos enturbian nuestra visión del orden. Nuestra naturaleza pecaminosa nos lleva a ver menos placer si seguimos el Orden que si gratificamos nuestros deseos y con ello tomamos la decisión equivocada. Para equilibrar los efectos combinados de nuestro temor a la obediencia dolorosa y nuestra incapacidad de percibir el bien, Malebranche recurre a la gracia divina. Por medio de Jesucristo, Dios permite a algunas personas obtener suficiente placer en la contemplación del Orden que sirva de contrapeso a los males que temen. Aunque el placer de ordinario debiera ser la recompensa del mérito (*Nature,* III.xxvii, p. 186), en estos casos precede al mérito y lo hace posible. Se necesita específicamente la acción de Dios para permitir que el conocimiento profundo de la verdad moral sea una fuerza suficiente para los seres caídos.[18]

Los sentimientos tienden a ser engañosos. Como ahora somos pecadores por naturaleza, no podemos deducir los avisos admonitorios provenientes de "las secretas inspiraciones de las pasiones" (*Morale,* I.V.xx). Con todo, el libre albedrío nos permite examinar nuestros sentimientos con sumo cuidado, de modo que podamos evitar que éstos nos engañen. La acción esencial del libre albedrío de Malebranche es suspender la elección, o sea permitirnos no actuar. Esta idea es como una propuesta anterior de

Descartes y luego de Locke.[19] Pero la opinión de Malebranche es significativamente diferente de la de ambos, pues ellos ven en la voluntad la simple habilidad de dar o de negar aprobación. En cambio, Malebranche la identifica con nuestro amor por el bien en general, que viene de Dios y se comparte con Dios (*Truth,* I.I.ii). La voluntad, por tanto, contiene su propia dirección inherente. El entendimiento es capaz de no aprobar ideas que distan de ser enteramente claras y distintas, y la voluntad es capaz de no aprobar deseos cuya gratificación promete menor bien del que pudiera alcanzarse. Si bien Dios únicamente actúa por deseos generales, nosotros únicamente actuamos por deseos particulares. El deseo nos propone algún objeto o acción específicos. Cuando actuamos por nuestra voluntad, lo aceptamos o lo rechazamos. Así, la voluntad es, tal como Malebranche lo dice, "consentir en un motivo".[20]

Como la voluntad, según Malebranche, es simplemente un amor general por el bien, debe dejarse guiar, por muy oscuramente que sea, por el intelecto. Nunca puede la voluntad hacer una elección independientemente de sus percepciones indistintas de la perfección. Lo que nos salva de ser dominados completamente por nuestros deseos no puede ser, por consiguiente, la firmeza cartesiana contra la ignorancia. Podemos suspender la acción porque además de los deseos que surgen del vínculo que tenemos con nuestro cuerpo, todos nosotros sentimos, usualmente de forma muy confusa, un deseo de estar unidos a Dios. Este deseo nos da una tenue conciencia de que por muy grande que sea el placer que pensamos que podemos obtener de la Unión con algún ser creado, no sería el mayor placer posible. De ahí que no necesitemos consentir en su búsqueda. Podemos ocuparnos de ideas sobre otras cosas que podrían producir un bien mayor (idealmente Dios, por supuesto) y la voluntad puede en cambio consentir en ellas.

Cuando no tenemos claro conocimiento del Orden, o éste no nos induce a actuar, podemos primero recurrir a los sentimientos gratos, ofrecidos gentilmente, que muestran lo que requiere el Orden. Podemos adoptar el hábito de suspender nuestra decisión hasta que nos quede tan claro como sea posible la índole de esos sentimientos, y al hacerlo así estamos ostentando una forma de amor al Orden. Otro remedio para nuestra falta de conciencia moral es la encarnación que Dios proveyó para nosotros. La vida de Cristo y la doctrina hacen evidentes para las personas menos inteligentes el sendero que lleva a Dios. Claro que hay que ayudarlos a interpretarlo, pero si aceptan las enseñanzas de una Iglesia infalible tendrán por la fe una certeza tan apropiada a sus necesidades morales como el conocimiento racional que proporciona la filosofía.

7. LA MORALIDAD DE MALEBRANCHE

El propósito de la metafísica de Malebranche es demostrarnos nuestra total dependencia de Dios (*cf. Morale,* II.I.vi-viii). No es de sorprender que Malebranche la acompañe con una moralidad de la obediencia. Tanto somos una ley para nosotros mismos como somos nuestro propio bien (II.XIV.iv). "No hay grandeza mayor que obedecer a Dios", dice Malebranche e insiste en que "no hay nada vil ni servil en ello" (I.II.i). Como resultado de

su opinión sobre por qué Dios creó el universo, su moralidad se tiñe de un profundo espiritualismo, la cual va a detallar de forma más completa en su doctrina de los deberes.

Según Malebranche, actuar incluso por el más completo amor al Orden no garantiza que uno esté actuando correctamente o que esté cumpliendo con su deber. Un acto es bueno en todo punto sólo cuando sabemos lo que objetivamente exige el Orden e incorporamos ese conocimiento a nuestro motivo para actuar (II.I.i-ii). Como no siempre podemos ponderar las cosas con tiempo antes de actuar, es útil aprender algunas normas sobre el deber. Malebranche asigna las normas a las acostumbradas categorías de deberes hacia Dios, hacia el prójimo y hacia el yo. Y si bien enuncia una buena cantidad de ellas, sus formulaciones en gran medida no parecen ser capaces de proporcionarnos la orientación específica que necesitamos. Muchas se refieren a actitudes o a sentimientos (de estima hacia nuestros pares, y de respeto y honor hacia los representantes de Dios y hacia los superiores políticos), pero sin especificar acción alguna. Al equilibrar las dosis de respeto o de honor que se debe a la gente según los diferentes grados de relación hacia uno y el estatus social, las cosas son tan complejas que no se puede realmente sentar ninguna norma (II.VII.xiv). Malebranche no está sugiriendo que no existan los actos objetivamente rectos en estos casos. La implicación es que una compenetración profunda con el Orden (nuestra propia compenetración o más probablemente la de una autoridad) puede orientarnos (II.VIII.xv).

Nuestros deberes para con Dios consisten en los pensamientos y sentimientos que debiéramos tener acerca de su sabiduría, su poder y su amor (I.V.vi). Lo que Malebranche reitera siempre es nuestra necesidad de orientar nuestro pensamiento y nuestro amor a Dios como la única fuente de placer duradero (II.II-IV). Malebranche piensa que el culto de Dios es de una manera u otra apropiado ya que vivimos en sociedad, pero las formas que toma son una cuestión de costumbres y tradiciones locales. Lo que Dios quiere es que nuestras almas sean tan semejantes a él como sea posible.

Un elemento profundo gobierna todos nuestros deberes para con los demás. Pertenecemos a dos sociedades: una es temporal y está aquí en la tierra, y otra es eterna y surge de nuestra participación en la mente de Dios (II.VI.ii-iii). El orden demuestra claramente que la segunda es infinitamente más importante que la primera. De ahí que tengamos que poner los deberes hacia aquélla en un rango inconmensurablemente superior a los de la ciudad terrenal (II.VII.XV-xvi). Por consiguiente, debemos tener especial cuidado al mostrar la benevolencia que debemos a todos los seres humanos. Malebranche nos enseña que esencialmente deberíamos ayudarlos a adquirir bienes eternos y no bienes terrenales. De hecho, estos últimos "propiamente hablando no son bienes verdaderos" (II.VIII. iii). Deberíamos tener mucho cuidado de no dar a otros nada que les permita pecar. Cuando sus deseos los han llevado seriamente a la perdición, puede que incluso tengamos que humillarlos o atribularlos de alguna otra manera. Si no fuéramos inmortales o si no se pudiera convertir al cristianismo a otras personas, entonces quizá permisiblemente pudiéramos asistirlas para gozar de los placeres presentes. Pero "si ayudo a mi amigo conforme a sus deseos, lo pierdo a él y me pierdo a mí mismo junto con él". Al dar limosna o visitar al enfermo, "es necesario relacionar

todo con la salvación del prójimo" (II.VIII.xiii-XV). Nuestro deber para con nosotros mismos es obrar por nuestra perfección de tal manera que merezcamos la felicidad (II.XIV). Igualmente, no debemos simplemente ayudar a otros a alcanzar la felicidad que ahora desean para sí mismos. Debemos ayudarlos a alcanzar la perfección.

"Es para merecer el cielo por lo que vivimos en la tierra" (II.VIII.viii). El hedonismo ascético (el placer que se alcanza mediante el placer no sólo es aplazado sino excluido de la mente) es entonces la clave para la opinión de Malebranche sobre los deberes para con nosotros y para con los demás (II.XIV.V-vi). Su doctrina sobre los deberes concuerda totalmente con su explicación sobre el propósito de Dios al crear el mundo. No podemos apuntar justamente a la felicidad que no podemos sino desear; sólo podemos apuntar a hacer que nosotros y los demás seamos dignos de ella.

La ética de Malebranche ahora es casi desconocida. Pero la influencia que tuvo en su época fue considerable.[21] Bayle lo admiraba mucho y utilizó algunas de sus ideas. Hume lo consideraba el primero en iniciar la teoría racionalista abstracta de la moral "que después sería adoptada por Cudworth, Clarke y otros más".[22] He tratado de demostrar que su versión de la ética racionalista contenía varias ideas profundamente originales sobre la estructura y la función de la moralidad y planteó preguntas importantes sobre las relaciones entre la virtud y la felicidad, lo mismo que sobre la posibilidad de una motivación puramente racional. Su ética fue parte de su trabajo de iniciador para establecer una teodicea, y ésta a su vez lo involucró en una metafísica que ya no podemos tomar en serio. La obra de Spinoza, tal como lo observé, llegó a ser muy difundida debido a la animadversión que suscitaba. Si bien su enfoque hacia el naturalismo lo hace afín al mundo moderno en formas en que Malebranche no puede serlo, las ideas de Malebranche sobre la ética hicieron mucho más que las de Spinoza para plasmar la verdadera evolución de la filosofía moral moderna.

[1] Cuando cito la *Ética* de Spinoza sigo su propia numeración. Para explicaciones más completas y extensas sobre la ética de Spinoza, véase Curley, 1988, y Garrett, "Spinoza's Ethical Theory", en Garrett, 1996, pp. 267-314. Las citas del *Tractatus* son de *Political Works,* editado por Wernham.

[2] *Tractatus,* pp. 77-79, y véase la Carta 19 a Blijenbergh en *Works,* p. 356.

[3] Spinoza explaya su teoría del conocimiento en *Ética* II.

[4] Aquí Spinoza sostiene que nada es pecaminoso en el estado de naturaleza, y que la justicia y la injusticia, tal como el mérito y el pecado, surgen únicamente de convenciones socialmente aceptadas.

[5] A lo largo de la *Ética* Spinoza trata la mente de la persona individual no más que como el amasijo de ideas que van asociadas a las partes de su cuerpo que constituyen la contrapartida física de ese individuo. Pero Spinoza cree que puede haber algo de tipo mental que sigue existiendo una vez que las partes corporales han desaparecido totalmente (esto es, la muerte). Creo que con este tipo de supervivencia Spinoza no se propone incumplir con lo que, por lo demás, es un naturalismo sólidamente coherente, pero no entiendo suficientemente bien su doctrina sobre la inmortalidad para estar seguro al respecto.

[6] "Si los hombres nacieran libres —observa Spinoza— no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras continuaran siendo libres" (*Ethics,* IV.P67).

[7] Véase Moreau, en Garrett, 1996, en particular las pp. 408-421.

[8] El separatismo de Malebranche tiene sus raíces en el principio de Descartes de que aquello que puede ser concebido separadamente puede existir separadamente; pero de este principio Descartes no saca las implicaciones radicales que sí saca Malebranche.

[9] Malebranche también sostiene que del alma o de la mente no tenemos ni experiencia directa ni una idea clara (*Morale,* I.V.xvi-xviii); tampoco tenemos experiencia de Dios: "La manera en que Dios opera en nosotros no es de índole sensorial" (I.V.xviii; I.x.vi).

[10] Malebranche se refiere a esas leyes como algo que viene de "las voluntades generales" de Dios. Véase la introducción de Riley al *Treatise on Nature and Grace,* pp. 3-14, para los orígenes de esta frase.

[11] Jesucristo, en cambio, tiene voluntades específicas y por eso puede salvar a unos pero no a otros. *Nature,* II.xiv-xviii, pp. 1430-1434.

[12] Malebranche se muestra indeciso en cuanto a los milagros. A veces niega que puedan ocurrir; otras veces dice que sí ocurren pero que son resultado de leyes que nos son desconocidas; todavía otras veces Malebranche admite que incluso Dios puede llegar a tener deseos de orden particular en algunas circunstancias extraordinarias. Véase una vez más la introducción de Riley al *Treatise on Nature* y Riley, 1986, con el que estoy muy en deuda.

[13] Este punto recurrente es un tema central del *Treatise on Nature;* véase, por ejemplo, *Truth,* II.I.VII.iii, pp. 118-119.

[14] Ambas doctrinas son impías. El innatismo, como la doctrina aristotélica de que las cosas son de índole teleológica, nos haría demasiado independientes de Dios. El empirismo supone que las meras cosas o las meras sensaciones tienen su propio poder para crear ideas.

[15] "Dios, teniendo capacidad de actuar únicamente para su propia gloria, y pudiendo encontrarla sólo en sí mismo, no puede haber tenido ningún otro plan al crear el mundo que no fuera la institución de su Iglesia." *Nature,* I.i. Véase también *Morale,* II.IX.viii.

[16] Malebranche también dice que Dios nos amará en la misma proporción en que mediante la virtud nos volvamos como él (*Morale,* I.I.xiv).

[17] Véase Alquié, 1974, p. 357.

[18] No podemos merecer estos sentimientos que sirven de aviso, ya que no somos virtuosos cuando los necesitamos. De ahí que Malebranche los trate como una especie de gracia anunciadora, y parte de su Cristología está construida sobre la importancia de ésta.

[19] Poppi, en Schmitt *et al.,* 1998, p. 659, dice que Pomponazzi sustentaba que la libertad de la voluntad proviene de su habilidad más básica para suspender la elección aun en donde el propio bien del agente está en juego. Ya señalé en el capítulo IX, sección 1, que Du Vair menciona la suspensión de la voluntad en conexión con la libertad. Véase también el capítulo VIII, sección 2, nota 14.

[20] Citado en la introducción de Riley al *Treatise on Nature,* p. 59, nota 221, de *Réflexions sur la prémotion physique,* de Malebranche.

[21] Véase McCracken, 1983, para un excelente estudio sobre la importancia de Malebranche para el

pensamiento británico.

[22] Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals,* p. 197, nota 1.

Las citas ocasionales que hace Cudworth de Malebranche muestran un buen conocimiento de su obra; y el platonismo de Malebranche, cuando no su catolicismo, habría sido de su agrado. En el siglo XIX Martineau (1891, pp. 159-246) trató la obra de Malebranche extensamente.

XII. LEIBNIZ: EL PERFECCIONISMO CONTRARREVOLUCIONARIO

LEIBNIZ (1646-1716) solía ser cortés con aquellos a quienes criticaba, y a menudo admitía que había alguna verdad recuperable en casi cualquier opinión, por errada que fuera. No obstante, Leibniz refutó las posturas principales de todos sus predecesores e iguales del siglo XVII. Descartes, Hobbes, Gassendi, Locke, Spinoza, Malebranche, Grocio, Pufendorf, Bayle, cualquiera que haya sido el papel de éstos en la formación de su pensamiento, resultó que en última instancia habían cometido serios errores. Había más probabilidades de que Leibniz diera el visto bueno a pensadores antiguos o medievales, aunque a menudo en términos un tanto vagos. Estas dos facetas de la actitud de Leibniz van vinculadas en una descripción famosa de su propia teoría, expresada por su portavoz en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano:* "Dicho sistema parece conciliar a Platón con Demócrito, a Aristóteles con Descartes, a los escolásticos con los modernos, la teología y la moral con la razón. Aparentemente toma lo mejor de todos ellos y parece avanzar más que cualquier otro sistema" (*New Essays,* p. 71).[1] Al asociar su obra con la de los premodernos, no es que Leibniz quiera ser ecléctico o nostálgico, sino simplemente contrarrevolucionario, usando el apropiado término de Catherine Wilson.[2] La ciencia más novedosa, las prácticas políticas más actualizadas, las controversias religiosas actuales —sostenía Leibniz— había que entenderlas y manejarlas todas únicamente en cuanto incorporaran la profunda penetración del pensamiento antiguo y medieval, o únicamente, según su modesta estimación, en sus propios términos. Leibniz se proponía restaurar algunas de las viejas lápidas que los edificadores de la modernidad habían rechazado.

Pese a la reconocida magnitud de sus logros en muchos campos, no se suele considerar a Leibniz como alguien de primordial importancia para la evolución del pensamiento moral.[3] Así y todo, no podemos pasarlo por alto aquí, y no solamente debido a la influencia que Leibniz y su admirador Christian Wolf tuvieron sobre Kant. Leibniz elaboró una compleja teoría filosófica para demostrar cómo podía vencerse al voluntarismo sin dejar de mantener a Dios como algo primordial para la moralidad. Fue la solución que dio Leibniz a este problema, más que la de Cumberland o la de Malebranche, la que sentó los términos en que pensadores ulteriores la retomaron. He intentado demostrar lo primordial que era este asunto para la filosofía moral de principios del siglo XVII. También siguió siendo crucial para el siglo XVIII. Los filósofos que rechazaban el voluntarismo y a quienes la teoría de Leibniz les parecía inaceptable enfrentaron problemas mayores para reformular la moralidad.

Aunque Leibniz nunca escribió una sola obra suelta y exhaustiva sobre ética o sobre los fundamentos de la política, la reflexión sobre estos asuntos ocupó toda su vida. Muy pronto en su carrera empezó a reflexionar sobre los problemas implicados en la reforma

legal, y llegó a una concepción ya madura de la justicia antes de finalizar 1671, cuando aún no había cumplido 25 años.[4] Le tomó mucho más tiempo confeccionar su postura metafísica definitiva. Su interés por superar las amargas divisiones confesionales le hizo pensar que era imperativo que construyese un conocimiento sobre la moralidad y la religión que fuese aceptable para todos los bandos por igual. Si bien sus opiniones sobre la moralidad y la religión tienden a ser más afines y cercanas a las de san Agustín o de santo Tomás que las de Lutero o de Calvino, no es porque su objetivo fuera refugiarse en ideas antiguas pero seguras, sino para elaborar una manera novedosa que resolviera desacuerdos más profundos y más peligrosos que los que antes habían existido.

1. EL MEJOR MUNDO POSIBLE

La negativa de Pufendorf a emplear la palabra "bueno" como equivalente a "ser" cristaliza uno de los puntos fundamentales en que Leibniz se opuso al nuevo pensamiento de su siglo. Descartes ve el mundo físico en términos enteramente mecánicos, renuncia a buscar causas finales y explica la moralidad como consecuencia de la voluntad arbitraria de Dios. La tesis de Hobbes de que ser bueno es simplemente ser objeto de un deseo presupone un universo neutro de cuerpos en movimiento. Para Pufendorf las entidades morales se imponen contingentemente a un grupo de objetos físicos que pueden preservarse o ponerse en peligro unos a otros pero que no tienen propiedades portadoras de valores. Spinoza tiene a nuestro vocabulario normativo, en el mejor de los casos, por una ficción servicial, y en el peor, por una confusión, que sólo desempeña un papel en nuestras vidas porque nuestro conocimiento es limitado. El mundo físico de Malebranche está en el origen de causas ocasionales de dolores y placeres, pero en sí mismo no tiene valor de ningún tipo. Por supuesto que Leibniz no ignoraba la importancia de la visión del mundo mecanicista en la nueva ciencia, pero rechazó todas estas posturas filosóficas, negando que la existencia y disposición de lo que percibimos como materia pudiera ser independiente de factores de valor. Para él deben invocarse las causas finales lo mismo que las causas eficaces si hemos de entender siquiera las leyes del movimiento (*Nature,* §11, 15; *Papers,* pp. 640-641; *cf. Specimen Dynamicum,* p. 442).

La metafísica que está tras la restauración de la finalidad y la reunificación del ser y de su valía, Leibniz la elabora brillantemente en su teoría de la armonía preestablecida de las percepciones de las mónadas. Una de sus consecuencias es poner la armonía del universo de plano en el centro de la política y de la moralidad. Como el cristiano devoto que era, puede que Grocio haya creído en la armonía definitiva del universo de Dios; pero no la utiliza para dar cuenta de las relaciones humanas. Leibniz nunca la omite. La problemática de Grocio no tiene punto de apoyo en su teoría.

La derrota del voluntarismo es para Leibniz el punto crucial para demostrar que el orden cósmico es racional y que, por lo tanto, nos pide a todos por igual que cumplamos con normas.[5] Descartes no intenta atenuar las consecuencias ofensivas de su voluntarismo extremo, que la voluntad de Dios debe parecer totalmente arbitraria desde

nuestro punto de vista, y que incluso lo que para nosotros es evidentemente racional y justo sólo lo es porque Dios hizo que nuestra mente fuera incapaz de pensar de alguna otra forma. No menos ofensivo es Hobbes con su insistencia de que la autoridad de Dios reposa únicamente en su poder y que los términos morales que le asignamos no son sino señales serviles de honra. La versión que ofrece Pufendorf del voluntarismo es un tanto menos extrema, pero, como lo señalaré en los apartados 4 y 5, tal moderación no apaciguó a Leibniz. La tiranía, el despotismo, los caprichos del azar y los seres humanos tratados como "gusanos de la tierra", prácticamente aplastados por doquier (*Theodicy,* pp. 58, 237 y 402-403 [*Teodicea,* 14]): esto es lo que Leibniz siempre asocia con la deidad de los voluntaristas, y emplea estos términos para persuadirnos de que no debemos aceptar ese panorama.

Lo que Leibniz dice es que el voluntarismo no puede tener en cuenta la verdad básica de que Dios y nosotros debemos pertenecer a una sola comunidad moral. Y repite constantemente el argumento de que los voluntaristas hacen imposible incluso sustentar que Dios es bueno: "¿Qué motivos habría de alabarlo por lo que hace si obrara igualmente bien haciendo lo contrario?"[6] Y si no podemos darlo por bueno, debemos darlo por "poco a propósito para ser amado, y poco digno de serlo" (*Theodicy,* pp. 127 y 236-237 [*Teodicea,* 101]). Leibniz ofrece razones para temer que si la creencia religiosa se desvanece, el orden social y moral desaparecerá y únicamente será posible mantenerlo por la fuerza bruta.[7] Pero su propósito fundamental es asegurarse de que concibamos a Dios no sólo como "un ser metafísicamente imaginario" sino como "una sustancia definida, una persona, una mente" (*Papers,* p. 158 [*Escritos filosóficos])* con la que, como personas, tenemos relaciones morales de amor y confianza.

El tristemente célebre "optimismo" de Leibniz, su tesis de que éste es el mejor de todos los mundos posibles, es entonces inseparable de su rechazo moral del voluntarismo. Leibniz refuta totalmente la libertad de indiferencia de los voluntaristas. Nunca puede ser verdad que Dios actúa sin razón, ya que si así lo hiciera necesitaría razón para escoger en qué ocasiones hacer caso omiso de la razón, o de otro modo la arbitrariedad contaminaría todas sus elecciones. Lo bueno que hay en las cosas siempre debe ser la razón por la que Dios escoge u ocasiona algo. Los bienes son comparables, y a mayor bien mayor razón para actuar. Como Dios es infalible, siempre debe actuar para bien (*cf. Theodicy,* p. 128). Contra los voluntaristas, Leibniz insiste en que hay una razón por la que Dios creó este mundo, y nosotros sabemos cuál es. Lo creó porque es el mejor mundo posible (*cf. Nature,* §§7-8). Es más, las posibilidades, a pesar de Descartes, se establecen independientemente de lo que escoja Dios: "¿Acaso la voluntad de Dios forma las ideas que están en su entendimiento?", se interroga Leibniz, y concluye que una respuesta afirmativa subvertiría totalmente nuestra comprensión de los conceptos del intelecto y de la voluntad (*Theodicy,* p. 428). Dios ni elabora ni altera las posibilidades. Simplemente escoge entre ellas.

La tesis de que éste es el mejor mundo posible y el argumento que está detrás de ello acarrean muchas consecuencias para la ética de Leibniz. Y no deja de ser importante su conclusión tomista de que podemos contemplar el universo como una organización bien

administrada, en el que a cada cual se le asigna una tarea que contribuye al máximo bien. Es un Reino de Gracia regido por Dios como monarca, edificado sólidamente sobre el Reino de Natura, cuyo arquitecto es Dios (*Nature,* 15). "Cuando uno cumple con su deber", dice Leibniz,

> al obedecer a la razón, uno lleva a cabo las órdenes de la razón suprema y dirige todas sus intenciones hacia el bien común [...] Lo logre o no lo logre, se está satisfecho con lo que acaece, una vez que se está resignado a la voluntad de Dios y que se sabe que lo que Dios dispone es lo mejor... Cumple con tu deber y date por satisfecho [...] porque el amo tuyo es bueno (*Theodicy,* pp. 51-52 y 55; *cf.* p. 154).[8]

Dios, por decirlo así, nos ha entregado una parte del mundo a nosotros, de modo que somos como pequeñas deidades en nuestro microcosmos;[9] pero incluso si no nos desempeñamos bien en éste, "Dios hace que todos los errores de estos pequeños mundos vengan a adornar en grande Su mundo de grandeza" (*Theodicy,* p. 216). El hombre sabio de Spinoza está satisfecho cuando y en la medida en que ve que las cosas no podrían ser de otro modo que como son. En cambio, Leibniz dice que el sabio está satisfecho porque "ve que las cosas no podrían ser mejor de lo que son" (*Textes,* II.572).

Hay una curiosa ambivalencia sobre la forma en que Leibniz entiende su optimismo.[10] Hay veces que Leibniz desarrolla su argumentación como si en ciertos tipos de acontecimientos pudiéramos ver la utilidad de un mal aparente, como la enfermedad, que realza nuestra apreciación de la salud (*Theodicy,* p. 130). Parece casi como si Leibniz estuviera proporcionando evidencia empírica de que todo es para bien (*cf.,* por ejemplo, pp. 414-415). Pero el argumento de que éste es el mejor mundo posible es de hecho enteramente *a priori* (p. 128). El resultado es que por muy atroz que algo nos parezca, como por ejemplo que se condene a infinidad de pecadores a tormentos eternos, debemos suponer que no era concebible un mundo menos horroroso (pp. 126 y 134). Como "la *voluntad* consiste en la inclinación a hacer alguna cosa en proporción al bien que encierra", Dios debe poseer una auténtica "voluntad antecedente" para poder ocasionar solamente el bien. Sin embargo, puesto que Dios debe crear todo un mundo, lo bueno que hay en cada posible constituyente es únicamente una razón a primera vista para crearlo. "La voluntad consecuente" de Dios, en cambio, "resulta del conflicto de todas las voluntades antecedentes" en la manera en que el movimiento mecánico compuesto resulta de las fuerzas que actúan sobre un cuerpo específico (pp. 136-137 [113-114]). No podemos, por lo tanto, concluir que alguna cosa o acontecimiento específico es bueno sólo porque es parte del mejor de los mundos posibles.[11] Sólo podemos concluir que todo lo que sucede ocurre necesariamente, pues es parte esencial de lo que es mejor para el todo.

A la afirmación de Malebranche de que Dios actúa únicamente por disposiciones generales y permite el mal sin por ello desearlo, Leibniz rebate que Dios nunca es indiferente a los detalles en la forma que esto implica. Al desear algo, uno "en cierta manera" desea todo lo que esté vinculado con ese algo. Sin embargo, uno no desea que haya efectos necesarios por sí solos (p. 254 [263]). Dios dispone las especificidades de este mundo "no sólo por lo que hacen, sino también por lo que son". Puede que no

originen ningún bien, y aun así son partes necesarias del todo que las contiene (p. 257 [268]). Leibniz expresa lo esencial de su postura con una frase particularmente elocuente: "Como Dios no podría hacer las cosas sin razón [...] de aquí se sigue que no tendría ninguna voluntad sobre los acontecimientos individuales que no sea una consecuencia de una verdad o de una voluntad general" (p. 256 [266]).

2. LA LIBERTAD Y LA DETERMINACIÓN MEDIANTE RAZONES

En un mundo como éste, ¿hay alguna razón para que hagamos esto en vez de lo otro? Y el que haga yo algo, sea esto lo que sea, o nada, ¿no prueba que precisamente ese comportamiento era la mejor opción posible? Leibniz al proponerse "referirlo todo a la edificación" (*Theodicy,* p. 71 [30]) en su demostración de que éste es el mejor mundo posible, debe hallar una respuesta si ha de haber algún objetivo en su esfuerzo en inducir a la gente a perfeccionarse y a perfeccionar el mundo.[12]

En un sentido, la solución que Leibniz ofrece es tan tajante como la respuesta que da san Agustín a la pregunta de cómo puede ser compatible el libre albedrío con la presciencia de Dios. Dios sabe de antemano lo que haremos libremente, dice san Agustín; y Leibniz, adoptando precisamente esta opinión, añade que el mejor de los mundos sólo puede ocurrir mediante las causas que se requie ren para que ocurra, como nuestras propias acciones de ahora. Y si ha de acontecer con toda seguridad el mejor efecto posible, entonces su causa necesaria (una acción libre en ciertos casos) también ha de acontecer con toda seguridad, y Dios previó todo eso al optar por crear el mundo que los contiene (*Theodicy,* pp. 57, 152-153 y 161; *LCCorr,* p. 56).[13] No obstante, esta solución parece provocar más problemas para la moralidad de los que resuelve, pues hace de nosotros partes de un vasto mecanismo cuyo comportamiento es totalmente dictado por una elección previa sobre la que no tenemos voz ni voto. Leibniz espera suavizar esto sustentando que su teoría de que la materia son percepciones confusas en almas con mónadas cuyas percepciones están coordinadas por Dios hace que el mecanismo sea espiritual. Aun así, admite que esto sólo significa que "el alma humana es una especie de *autómata espiritual" (Theodicy,* p. 151 [132]). Eso no deja de plantearnos preguntas sobre la libertad y el entendimiento de nosotros mismos como agentes más que como meros puntos de percepciones más o menos confusas. No es de sorprender que las respuestas de Leibniz engloben a Dios y también a nosotros.

Dios no puede sino escoger lo mejor. Sustentar lo contrario equivaldría a aceptar la noción voluntarista de que la voluntad de Dios es indiferente y daría entrada a la impiedad y a la tiranía. Pero Dios es libre. Es su propia inclinación la que, a sabiendas suyas y gustosamente, lo lleva al bien, sin que se lo impidan las fuerzas externas ni lo perturben las pasiones internas (*Theodicy,* p. 386). Cuando además nos percatamos de que hay diferentes tipos de necesidad, bien podemos entender la compatibilidad entre la necesidad y la libertad en la elección que hace Dios, y también en nuestras propias elecciones cuando vamos en busca de lo que mejor nos parece, tal como necesariamente

lo hacemos.

Un tipo de necesidad se presenta con lo que Leibniz llama "verdades eternas", o sea, aquellas cuyo contrario implica una contradicción. Las leyes de la geometría, por ejemplo, son válidas por una necesidad absoluta que se origina de la esencia de las cosas. El otro tipo de necesidad proviene del hecho de que Dios siempre escoge lo mejor y por consiguiente únicamente de las relaciones que las cosas establecen unas con otras en un mundo completo. Leibniz la llama "necesidad moral", un adjetivo que, según el uso que se le daba en aquella época, indicaba todo aquello que proviene de una voluntad. Si bien puede concebirse lo contrario de lo que es moralmente necesario, lo que es moralmente necesario no es algo meramente arbitrario. Las leyes de la física, por ejemplo, no son ni arbitrarias ni absolutamente necesarias. Dios bien pudiera haber escogido un mundo físico que no ofreciera ejemplos precisos de las leyes que encontramos en el nuestro. La elección de Dios tuvo una razón. El mundo físico está en plena armonía con el Reino de la Gracia, que es el mundo moral que Dios también crea (*Theodicy,* pp. 61, 334 y 387). Lo que hace que un acto resulte moralmente necesario es que lo sea para alcanzar el bien que el agente se propone; mientras que un acto arbitrario sería uno que se realizaría sin tener en absoluto razón para ello. Al actuar por necesidad moral —observa Leibniz—, "estamos necesitados de elegir por una necesidad hipotética cuando realmente hacemos tal elección" (*Theodicy,* p. 203 [198]; *LCCorr,* pp. 56-57). Entendemos, hasta cierto punto, cómo serían las cosas de no hacerse lo que es moralmente necesario. También vemos por qué es algo que debe hacerse.[14]

La libertad de acción existe dentro del campo de lo moralmente necesario. Dios siempre actúa libremente; nosotros puede que sí o puede que no. Lo que marca la diferencia es hasta qué punto y con qué claridad tenemos conciencia del bien que nos impele a actuar. Leibniz dice que nunca hay "una elección a la que no seamos llevados por una representación anterior del bien o del mal, por inclinaciones o por razones" (*Theodicy,* p. 406 [444]). Una voluntad que no se dejara llevar por la estimación del bien sería una que escogería al azar o arbitraria e inexplicablemente (p. 416). La indiferencia absoluta de la voluntad es algo que no existe ni en la acción humana ni en la divina, si bien, a diferencia de Dios, puede ser que lo que nos induzca a actuar sean las percepciones que están por debajo del nivel de la conciencia, lo mismo que un conocimiento claro y distinto del bien (pp. 406-407 [303]). La afirmación de Leibniz de que es nuestro conocimiento o nuestra opinión sobre el bien lo que nos induce a actuar es tan *a priori* como su afirmación de que éste es el mejor de los mundos posibles.[15] La bondad que se percibe induce a actuar, y lo hace proporcionalmente a la cantidad de bondad involucrada. Si no tenemos un deseo lo suficientemente vehemente que nos haga actuar y obtener algún bien que percibamos, es porque por debajo del nivel de la conciencia están operando otras percepciones del bien que contrabalancean la que es consciente (p. 418).[16]

Para dar cuenta de la libre elección Leibniz no recurre a ninguna otra facultad de la voluntad. La libertad es una cuestión de grado. Cuanto más claras y distintas sean las percepciones mediante las que somos inducidos hacia el bien, somos más espontáneos,

más activos y más libres. Las percepciones oscuras y confusas las constituyen nuestras pasiones (*New Essays,* p. 210).[17] Como ya lo apunté antes, la voluntad es simplemente la tendencia permanente hacia una perfección cada vez mayor (*cf. New Essays,* p. 183). Esto lo podemos concebir como un deseo que implica comparaciones. Como las perfecciones son estrictamente mensurables, la voluntad simplemente busca más en vez de menos. La visión misma de la voluntad, como el voluntarista trata de proyectarla, para Leibniz no tiene sentido. Para conceptuar la voluntad como "la única activa y suprema", con facultades para decidir entre las razones que ofrece el entendimiento y las que ofrecen los sentidos, habría que admitir "otro entendimiento en la voluntad misma para entender lo que se ofrece".[18] Mejor es decir que el alma entera entiende razones, siente inclinaciones "y decide según predominen las representaciones que modifican su fuerza activa" (*Theodicy,* p. 421 [421]).

Los bienes y los males, cuyas representaciones siempre nos inducen a actuar, se dividen en tres clases: metafísicos, físicos y morales. El bien metafísico es la perfección o la realidad auténtica, algo en lo que todos los seres toman parte en uno u otro grado y Dios en el máximo grado (*Monadology,* 40). La perfección no es, como creía Spinoza, simplemente una idea confusa provocada por nuestra finitud. Es una propiedad objetiva de totalidades complejas (y debemos recordar que para Leibniz hay partes dentro de las partes hasta el infinito, incluso en las entidades que parecen simplísimas). Cuanto mayor sea la variedad de las partes que así se combinan, y se combinen con mayor armonía y sencillez, mayor será la realidad o la perfección de la totalidad.[19] Dios es la máxima realidad y el ser más perfecto porque su intelecto comprende con perfecta claridad todas las mónadas, todas las percepciones dentro de éstas, así como todas sus conexiones; toda cosa creada es necesariamente menos perfecta. Ser menos perfecto es carecer de alguna realidad y el mal metafísico es por consiguiente una simple indigencia (*Theodicy,* p. 219). Por eso el mal, tal como lo sustentaba san Agustín, no es algo que Dios haya creado. Es únicamente el subproducto ineludible de la creación que hizo Dios del más perfecto de los mundos.

El bien físico o la perfección es el tipo de bien apropiado a la creación sensible. Consiste en el placer, "que es el sentimiento de una perfección o de una excelencia, ya sea en nosotros o en alguna otra cosa" (*Papers,* p. 425). El placer no es una idea sencilla, como en el caso de Locke. Al estar conscientes de una perfección, como al estar conscientes de alguna cosa, tenemos una conciencia más o menos clara de todo lo que está en el universo, y hasta de Dios (*Papers,* p. 579). Los placeres son tan complejos como nuestras percepciones. Cuanto más abarcamos en una percepción clara y distinta, más experimentamos placer, y cuanto más constantes sean nuestras percepciones, más duradero será. Si bien los animales pueden sentir placer, sólo los seres racionales con conciencia de sí mismos pueden disfrutar de la felicidad, que es un estado de placer permanente (*Theodicy,* pp. 280-281; *Papers,* p. 425). Cuando Leibniz dice que "la felicidad es a las personas lo que la perfección a los seres" (*Papers,* p. 327), lo que supone es que acrecentemos el bien que nos es apropiado (el físico) acrecentando nuestra conciencia de lo que hace que las cosas sean buenas, a saber, la perfección

metafísica. Como podemos contemplar la perfección del universo en diferentes momentos, podemos tener una felicidad permanente aun cuando no estemos sintiendo placer en un momento dado.[20]

¿Y qué pasa con el tercer tipo de bien y de mal, el de tipo moral? "El mal moral —nos dice Leibniz— consiste en una elección equivocada", que él equipara al pecado (*Theodicy,* pp. 411 y 416). Y una elección equivocada, tal como lo hemos visto, es sólo la respuesta desacertada de la voluntad a la confusa percepción de los grados de perfección. La moralidad no aporta un nuevo tipo de bien ni de mal al mundo. "Bueno es también considerar —proclama Leibniz— que el mal moral no es un mal tan grande sino porque es una fuente de males físicos", o sea, dolor y desdicha (*Theodicy,* p. 138 [116]). A diferencia de los iusnaturalistas, Leibniz no define el pecado en función de la desobediencia a la voluntad de Dios. Aun si llegáramos a considerar que estamos desobedeciendo a Dios cuando pecamos, lo único que realmente podríamos estar pensando es que ocasionamos menos perfección (y menos placer) del que ocasionaríamos si tuviéramos percepciones más claras.

Para Leibniz, por tanto, el bien metafísico o la perfección es algo básico: "El bien metafísico que lo comprende todo es causa de que algunas veces haya que dejar el lugar al mal físico y al mal moral" (*Theodicy,* p. 258 [268]). De nada sirve quejarse de que esto demuestra que Dios no valora la virtud sobre todo lo demás. La virtud es la más noble de las cosas creadas —dice Leibniz—, pero no es la única cosa creada que es buena. A Dios lo atrae todo lo que es bueno en cada cosa posible y si su determinación final incluye menos virtud de la que es concebible aisladamente es porque la suma de los demás valores combinada con menos virtud en el mundo es mayor que la suma combinada con más (p. 198). Al mismo tiempo, debemos recordar que el bien metafísico realizado es lo que es por haber elegido Dios el mejor de los mundos posibles. La necesidad física, o sea las leyes que rigen el mundo físico que Dios eligió crear, "está fundada en la necesidad moral" o en la elección que hizo Dios de lo mejor (p. 74 [33]); y, por ello mismo, las perfecciones metafísicas que subyacen en ambas las ordena la finalidad definitiva de Dios. Los grados del ser son grados de perfección y por lo tanto de bondad. La contrarrevolución de Leibniz supera los cimientos metafísicos de la ciencia moderna y los de la moralidad voluntarista moderna.

3. AMOR, JUSTICIA Y PERFECCIÓN

¿Cuál es entonces la moralidad que Leibniz cree que encaja bien en su universo meticulosamente concebido? Es una moralidad centrada en el amor, en la que la ley y la obligación tienen una parte cada vez menor que desempeñar. También es una moralidad llevada por nuestra psicología: como debemos tratar de actuar para acrecentar la perfección, únicamente la moralidad puede decirnos que tenemos que hacerlo. Acaso nos sorprenda que Leibniz vea la egolatría o el interés en el centro de la psicología moral que se deduce de la búsqueda de la perfección. Pero a pesar de la admiración inicial que

sentía por Hobbes, Leibniz no es su partidario. Como Cumberland, pero con mucho mayor claridad, él da cuenta del amor en general, lo cual le permite mostrar cómo el conocimiento puede transformar nuestra egolatría a partir de un interés estrecho y egoísta por nosotros mismos en un interés creciente por todos, al igual que Dios. Es precisamente porque el conocimiento puede producir el cambio por lo que nuestra tarea principal es perfeccionarnos nosotros perfeccionando nuestro conocimiento (*cf. Papers,* p. 219). Finalmente, según la moralidad de Leibniz, todo lo que tenemos que hacer es volvernos hacia la perfección de nosotros mismos.

Leibniz mantiene que amar algo es obtener placer de su perfección. El placer, tal como lo hemos visto, es en sí mismo un sentimiento de perfección; el amor nos vincula a los objetos particulares en cuanto al origen de éste. Podemos amarnos a nosotros mismos y llenarnos de satisfacción conforme incrementamos nuestra propia perfección. La índole de nuestro amor no aparece al implicar nuestro propio placer sino en sus objetos. "El egocentrismo —opina Leibniz— es lo que produce todos los vicios y todas las virtudes morales, según esto se entienda mal o bien, y aunque sea cierto decir que los hombres nunca actúan desinteresadamente, también lo es que existen intereses honestos y durables", al igual que los hay corruptos e insustanciales (*cf. Textes,* II.575). El placer es durable únicamente en la medida en que seamos capaces de percibir continuamente la mayor perfección. Es obvia la conclusión que de ello resulta. Como Dios es el ser más perfecto y feliz y "el amor puro y verdadero" es "el estado que nos hace gustar el placer en las perfecciones y en la felicidad de lo que se ama", satisfaremos el interés propio en máxima medida si amamos a Dios sobre todas las cosas (*Nature,* 16).[21]

Es significativa la referencia al "amor puro y verdadero" en la observación recién citada. Leibniz se sirve de su explicación sobre el amor dentro del orden, entre otras cosas, para luchar contra una afirmación teológica que en su época era vehementemente refutada, según la cual somos capaces de un amor tan puro hacia Dios que incluso podemos amar nuestra propia condenación si tal fuese la voluntad de Dios. Leibniz repetidas veces propone su propia teoría para remplazarla (por ejemplo, *Papers,* pp. 420-421 y 424). Porque habrá visto en ello otra forma del voluntarismo, ese enemigo tan proteico. El "amor puro" que Leibniz ataca corta el amor de cualquier objeto necesario, dejando sólo una elección arbitraria para guiarlo. Para rebatir tal opinión Leibniz intenta juntar de nuevo las ideas de placer y perfección, separadas provisionalmente por Descartes y definitivamente por Malebranche. Al amar siempre somos interesados, siempre vamos en busca de nuestro propio placer. Pero no podemos coherentemente pensar en acrecentar éste sin acrecentar la cantidad de perfección de la que estamos conscientes, lo cual a su vez implica conocer y amar a Dios (*New Essays,* p. 500). Y en la medida en que amemos a Dios amaremos también a otros seres humanos. Porque, al fin y al cabo, Dios ama a los seres en la medida en que contienen perfección. Los seres humanos contienen más perfección que cualquier otro tipo de seres, si bien cada uno de nosotros necesariamente la contiene en cantidades variables. En la medida en que conocemos a Dios, pensamos tal como Dios piensa. De ahí que amemos tal como Dios ama; y de este modo amamos a toda la gente sobre todas las cosas y, al amarla,

buscamos su perfección y su felicidad. Resumiendo, si amamos a Dios por sobre todas las cosas, amaremos al prójimo tal como a nosotros mismos.[22] Y lo que es más: sólo permaneciendo en este estado de amor encontraremos nuestra propia felicidad. "Y por lo tanto es bastante cierto —resume Leibniz— que no puede amarse a Dios sin amar al prójimo, que no puede tenerse sabiduría sin caridad e incluso que uno adelanta el bien propio procurando el de los demás" (*Textes,* II.581). He aquí la recompensa moral de la armonía preestablecida. La distinción conceptual de Malebranche entre la virtud y la felicidad es totalmente barrida por la armonía de Leibniz. No puede haber ningún conflicto definitivo entre obrar para su propia felicidad y buscar la de los demás.

Sobre esta base Leibniz edifica una elaborada teoría de la justicia, que empieza con una definición llamativa y sumamente original.[23] En uno de sus primeros ensayos Leibniz defendía una explicación aristotélica de la justicia en contra de la crítica de Grocio y la definía como el promedio entre las manifestaciones de buena voluntad y de odio hacia los demás (*Papers,* p. 75). Al final de su carrera, la explicación de Leibniz retiene la insistencia inicial sobre la justicia como una manifestación de afecto, pero da una nueva explicación sobre la índole de éste. Según su nueva definición, la justicia es la caridad del sabio. El hombre perfectamente sabio conocerá las perfecciones de cada cosa y los méritos de cada persona. Su amor lo llevará a dar lo más que pueda a aquellos que más lo merecen. El amor no se opone a la justicia, tal como los iusnaturalistas parecían creer; es lo que la concluye.

Leibniz elabora su explicación de la justicia confrontándola con tres principios del derecho romano, que saca de *Normas,* de Ulpiano, que sólo se conocía por la cita de Justiniano (*The Digest,* I.I.10): "La justicia es una disposición constante e infalible para dar a cada cual lo que le corresponde legalmente. §1. Los principios de la ley son éstos: Vivir apropiadamente, no dañar a nadie, dar a cada cual lo que le corresponde".[24] Estos principios eran lugares comunes, que los iusnaturalistas y cualquier otro utilizaban como puntos de partida para organizar sus opiniones sobre el tema. Leibniz difiere de los iusnaturalistas en varios puntos.

El primer grado de justicia corresponde a la máxima romana "No hagas daño a nadie", e implica el estricto derecho, cuya transgresión da lugar a una sanción legal dentro de la sociedad, o la guerra fuera de ésta. Leibniz asocia el segundo grado de justicia con la máxima "Da a cada cual lo suyo". Esto abarca la equidad o la caridad en un sentido más estrecho: dar bienes a terceros en circunstancias en que no hacerlo no dé pie a sanciones legales. Estos grados se corresponden, tal como lo explicita Leibniz, con los derechos perfectos e imperfectos de Grocio (*Writings,* ed. de Riley, p. 172). Sólo los bienes de esta vida se incluyen en su ámbito. El primer grado mira por preservar la paz; el segundo, por acrecentar la felicidad que cada uno de nosotros obtiene para el bienestar de los demás. Al tercer grado de justicia Leibniz lo llama la piedad y lo vincula a la máxima romana "Vive rectamente" (esto es, piadosamente), lo cual indudablemente es un salto interpretativo, que con todo permite a Leibniz decir que la mayoría de la gente necesita una creencia sólida en la providencia y en la inmortalidad para conferir a la caridad su mayor alcance, incluso oponiéndose a los supuestos sacrificios que ésta exige en nuestra

vida actual. Desde este punto de vista, la justicia universal llega a incluir todas las virtudes y deberes, aun aquellos que exigen que no nos hagamos daño a nosotros mismos. Porque nos debemos a Dios lo mismo que todo lo demás se debe a Dios y es "en provecho del universo" por lo que preservamos nuestra habilidad para obrar como es debido (*Writings,* pp. 172-173).

Los iusnaturalistas vieron una diferencia de principio y no solamente de grado entre los deberes perfectos y los imperfectos. Para Leibniz la diferencia es únicamente de grado. Moralmente hay una continuidad entre los más estrictos deberes del primer nivel y los deberes piadosos del último. El cometido de todos los deberes es evitar perjuicios y hacer el bien, y lo único que importa es la cantidad. Otra oposición a los iusnaturalistas aparece en el hecho de que Leibniz ve la ley natural como algo que obtiene su autoridad sólo de su función puramente instrumental. "La ley natural es lo que preserva o hace avanzar a las sociedades naturales", dice Leibniz (*Papers,* p. 428), sin mencionar a legislador alguno, ni sanciones ni promulgación.[25]

El "consecuencialismo" de Leibniz es, pues, casi completo. En lo que más se aproxima a un método para decidir lo que debiéramos hacer, Leibniz dice que aunque nunca podemos conocer los detalles de la voluntad de Dios, hemos de "obrar según la voluntad presuntiva de Dios [...] procurando con todas nuestras fuerzas contribuir al bien general" y en especial a la perfección de aquellos en quienes podemos influir más directamente (*Metaphysics,* 4). Aquellos en quienes podemos influir son seres humanos y su bienestar es, por supuesto, su felicidad.

Al parecer, la única excepción al "consecuencialismo" de Leibniz (y no estoy seguro de que realmente lo sea) está en su tratamiento del castigo. Leibniz admite un tipo de justicia punitiva o vindicativa que no tiene propósito alguno, ni "la enmienda, ni el ejemplo, ni la reparación del mal. Esta justicia —prosigue Leibniz— no está fundada más que en la conveniencia, que pide una cierta satisfacción para la expiación de una mala acción" (*Theodicy,* p. 161 [145]). Ya apunté que la preocupación de Cudworth sobre el hacer a Dios totalmente benevolente como respuesta al voluntarismo se refería a la justificación del castigo eterno de los malditos. Lo mismo anima a Leibniz, que puede no haber conocido la opinión de Cudworth en la materia. Es la "conveniencia de las cosas" lo que explica por qué "las penas de los condenados continúan aun cuando no sirven para evitar el mal", y por qué los placeres de los salvos continúan, incluso si ya no se necesitan para sostener la virtud de éstos (p. 162 [146]).[26]

Aun si Leibniz opta globalmente por un "consecuencialismo" absoluto, su "consecuencialismo" no es el de Cumberland ni el del utilitarismo. El bien que se ha de ocasionar es aquel que la persona sabia trataría de ocasionar. Nuestra tarea primordial es volvernos tan sabios como nos sea posible. Sin ello no podemos ni saber lo que debiéramos hacer ni obtener suficiente placer haciendo que se nos induzca a actuar como debiéramos. Como el sabio estoico, la persona sabia según Leibniz toma en cuenta la totalidad del universo en sus cálculos. Sólo los placeres que son compatibles con que todo sea globalmente para bien rebasan el nivel que consiste en meramente proporcionar razones que son suficientes a primera vista para pasar a la acción. Ni siquiera Dios podría

decidir qué mundo realizar sumando los bienes que poseen intrínsecamente las partes de cada una de sus opciones. En los mundos de Leibniz cada cosa es lo que es por sus relaciones con todo lo demás. Por consiguiente, la cantidad de perfección o de bondad de cualquier parte está en función de la totalidad de la que es parte necesaria. El Dios de Cumberland puede pensar en función de las sumas contingentes que han de acrecentarse al añadir bienes independientes. Pero el Dios de Leibniz deberá hacer una elección holística (*Theodicy,* p. 128). Leibniz es un comunitario antes de ser un consecuencialista; y es un perfeccionista porque es ambos.

4. EN CONTRA DE PUFENDORF: LA LEY Y LA VOLUNTAD

El voluntarismo estimuló en gran parte el desarrollo de las nuevas ideas en la filosofía moral moderna. Cumberland y su nueva forma de "consecuencialismo" cuantitativo fue una respuesta a ello, al igual que Leibniz con su principio semejante de perfección creciente. En capítulos subsecuentes sustento que el intuicionismo y ciertos aspectos del formalismo kantiano también surgieron de la oposición al voluntarismo. Cudworth, Cumberland, Shaftesbury, Clarke, Wolff, Price y muchos otros se explayaron en cuanto a sus motivos para rechazar la doctrina pero nunca entablaron ningún debate directo con sus contrincantes. No hubo intercambios sobre la moralidad entre los voluntaristas y los antivoluntaristas que sea comparable con las confrontaciones sobre metafísica y epistemología en las *Objeciones y respuestas* a las *Meditaciones* de Descartes y en la correspondencia entre Leibniz y Clarke. Dada la importancia del tema para la filosofía moral, esta laguna es lamentable. Tanto más importante, luego entonces, es lo más cercano que tenemos a ese encuentro: la respuesta de Barbeyrac a las críticas sobre *Jugement d'un anonyme,* de Pufendorf.

No podría imaginarse un blanco más idóneo para la crítica antivoluntarista que Pufendorf. Si bien Hobbes fue un pensador más convincente, no se ganó partidarios y admiradores como Pufendorf, y nunca mostró tan vívidamente el abismo moral que el voluntarismo marca entre Dios y nosotros. Leibniz no se proponía entablar un diálogo acerca de Pufendorf. En 1706, a solicitud de un amigo, simplemente escribió sus propias opiniones sobre aquél. Sus observaciones fueron sumamente críticas y el hecho de que se publicaran hizo que Barbeyrac metiera baza en el asunto, aunque sólo fue tras la muerte de Leibniz. Para la cuarta edición (1718) de su traducción francesa del libro de Pufendorf *De Officio,* Barbeyrac tradujo del latín al francés *Monita* o advertencia,[27] de Leibniz, desmembrándolo en unas 20 secciones en las que se da respuesta punto por punto. Leibniz disponía de un punto de vista más plenamente elaborado a partir del cual podía atacar la teoría iusnaturalista más que otros críticos de entonces. Barbeyrac conocía la historia de la teoría moderna iusnaturalista y las opciones que ésta incluía mejor que cualquier otro autor en vida.[28]

Algo que resalta las principales desavenencias y que aflora a la superficie bastante explícitamente es el problema de cómo ha de involucrase a Dios en la moralidad. Los

antagonistas están de acuerdo en que la moralidad puede entenderse únicamente de un modo que haga que la implicación de Dios en ésta sea indispensable. Su desacuerdo es profundo sobre el modo en que Dios está implicado; y su desacuerdo está directamente vinculado a hondas diferencias en la forma en que consideran las relaciones morales adecuadas entre Dios y los seres humanos.

Tal como hemos visto, los voluntaristas sostienen que para nosotros la única postura apropiada es una actitud de humilde sumisión y obediencia a los mandatos de Dios, tal como éstos se presentan. Dios está infinitamente alejado de nosotros en perfección y, en última instancia, nos es incomprensible. No somos sino súbditos de Dios, a los que ha de mantenerse en orden mediante mandatos respaldados por sanciones. Los antivoluntaristas rechazaron por completo este panorama. Dios es un padre amoroso, lo mismo que misericordioso. Tanto él como nosotros concebimos la moral en los mismos términos. Dios nos garantiza que vivimos en un mundo que acoge nuestros esfuerzos, asegurándose de que haya justicia mediante recompensas y castigos después de la muerte, cuando no durante esta vida.

El intercambio entre Leibniz y Barbeyrac nos ofrece la exposición más completa de los argumentos contra el voluntarismo que hasta el momento hayamos visto. También nos proporciona una clara opinión de lo que sus defensores consideraban ser uno de sus puntos más fuertes. Leibniz presenta varias objeciones a las opiniones de Pufendorf, de las que algunas, según señala Barbeyrac, obedecen a una lectura descuidada y otras son secundarias.[29] Me concentraré en los dos problemas conceptuales que son el cogollo del "debate".[30] Uno es la relación entre la voluntad de Dios y la moralidad. El otro, las diferencias en materia de justificación moral y las relaciones de ésta con la motivación moral.[31]

Leibniz piensa sencillamente que la afirmación de Pufendorf de que Dios crea entidades morales por un fíat de su voluntad es un error capital en toda su forma de abordar la ley natural. Contra éste Leibniz reitera un argumento que emplea en otra parte: que el voluntarista no puede entender el hecho de que a Dios se le alabe por ser justo. Leibniz no está tratando de decir lo que los filósofos lingüistas del siglo xx, creyendo seguir a G. E. Moore, habrían tenido en mente. Leibniz no está meramente afirmando que el voluntarismo desacertadamente vuelve vacía la frase "Dios es justo". Más bien lo que él dice es que podemos pensar que Dios es justo aun si no hay ningún superior por encima de Él. Y es que pensamos que alguien puede ser justo o acatar la ley sin que exista un superior que le imponga una ley y que lo sancione. Pero el voluntarista cree que la justicia exige un superior de esa índole. Por consiguiente, el voluntarismo se equivoca en cuanto al concepto de la justicia. Las consecuencias son moralmente horrísonas y la sola alternativa existente es la opinión del propio Leibniz (L, pp. 465-467; *cf. Writings,* pp. 71-72).

Leibniz agrega otra crítica. El voluntarista admite que los superiores cuyos mandatos imponen obligación no sólo deben disponer del poder para hacer cumplir sus órdenes sino también de "razones justas que justifiquen su poder". Si una ley vinculante sólo puede provenir de un superior con autoridad, pero esta última únicamente es justificable

mediante razones procedentes de una ley vinculante, "se crea un círculo, el más obvio que jamás haya existido". Y si hay razones para que el superior dé órdenes, Leibniz no logra ver por qué se necesitan sanciones para hacer que el acto sea moralmente necesario. Puede que las sanciones causen temor, pero ni harán el acto más justificado ni optimizarán el carácter de aquellos que están bajo amenaza (L, pp. 484-488; *cf. Writings,* pp. 73-75).

Barbeyrac empieza con la primera crítica, dividiéndola en dos partes. En ambas se aproxima a la postura de Leibniz, casi aceptándola, aunque al principio parece negar o matizar la premisa de que a Dios se le venera por ser justo. La justicia de Dios y la del hombre son similares —dice Barbeyrac— pero hay una gran diferencia entre las dos. Podríamos esperar que el próximo paso fuera negar la presuposición de Leibniz de que Dios y el hombre son justos en un sentido inequívoco, y probablemente observando lo que Pufendorf mismo sugiere, de que a Dios se le venera no por justo sino por benevolente. Sorprendentemente, Barbeyrac no procede así. "Dios es justo por naturaleza y no puede actuar ni desear actuar si no es de manera justa. Es una impotencia afortunada la de Dios, una necesidad gloriosa, que únicamente proviene de su infinita perfección."[32] Barbeyrac añade que, evidentemente, los hombres son diferentes, pues necesitan una obligación impuesta por "algún principio externo" para hacerse justos (B, p. 459). No obstante, Barbeyrac parece conceder que a Dios puede considerársele justo y que se rige por la necesidad, si bien, por supuesto, no tiene ningún superior.

La concesión parece ser aún más patente en el segundo comentario sobre el tema. Barbeyrac insiste en que Pufendorf siempre habla de Dios como de alguien "soberanamente justo" y como de alguien que "inviolablemente sigue las normas de justicia que se ajustan a sus infinitas perfecciones". Barbeyrac no piensa que toda ley "emane de la voluntad, aún menos de la voluntad arbitraria de un superior". En verdad, Dios es independiente: nadie, por ejemplo, puede tener derechos en contra suya. Sin embargo, lo que le interesa a Pufendorf es la ley, no para Dios sino para los "seres dependientes". La ley tal como la produce la voluntad es adecuada sólo para esta clase de seres, e incluso entonces no es la voluntad *arbitraria* la que crea nuestra ley. "Dios no podría —dice Barbeyrac—, sin afrentar sus perfecciones y ser falso hacia sí mismo, prescribir otras reglas a los hombres que las de la justicia, las cuales se fundamentan en la naturaleza de éstos" (B, p. 468).

La respuesta de Barbeyrac a la acusación de circularidad viciosa reposa en la afirmación de que Dios es necesariamente justo. Dios tiene derecho a mandar "basándose en razones que conllevan justicia". Si Dios tiene buenas razones para mandar, tenemos un deber ante nosotros, aun poniendo de lado las sanciones —insiste Barbeyrac—, de tal modo que la crítica de Leibniz no hace mella en Pufendorf. No obstante, es interesante que Barbeyrac admita que su autor no fue lo suficientemente claro acerca de la importante distinción entre lo que le da a Dios derecho a mandar y lo que "lo pone en posición de *mandar con eficacia"*. Que Pufendorf no haya hecho hincapié en este punto es, con todo, según sugiere Barbeyrac, sólo una "pequeña falla" (B, pp. 489-491).

Aunadas a la incapacidad de Barbeyrac para explicar la índole de la ley que Dios obedece, la necesidad según la cual Dios obedece a ella o cómo sus perfecciones la ocasionan, estas concesiones parecen ser un abandono del voluntarismo. Con ellas se renuncia a la idea de que la justicia, por su propia naturaleza, exige que se acate la voluntad de un superior, y también a la idea de que la necesidad moral surge únicamente de las sanciones respaldadas por el mandato de un superior. La necesidad moral entendida en estos términos ahora sólo se refiere a los seres creados. Lo que lleva a Barbeyrac a estas concesiones es algo bastante claro. Leibniz trata de asociar a Pufendorf con el extremo voluntarismo de Descartes (L., p. 466; *Writings,* p. 72); a esto Barbeyrac no responde en absoluto. Sí enfatiza, en cambio, que para Pufendorf las máximas de la ley natural encuentran su fundamento en la naturaleza de las cosas. Una vez que Dios ha hecho cosas que tienen esa naturaleza "no puede, sin traicionarse a sí mismo, prescribir algo contrario a ellas" (B, p. 461; *cf.* p. 468). Contrariamente a los voluntaristas más antiguos, Barbeyrac simplemente no habla del poder absoluto de Dios, ese poder que le permite escoger para crear seres que tengan la naturaleza que más pudiera antojársele. Es claro que Barbeyrac quiere eludir asociar a Dios con lo arbitrario (B, p. 477). La rebelión moral contra el voluntarismo, que nos obliga a una opinión moralmente insostenible sobre las relaciones entre Dios y los seres humanos, parece ganar aquí una batalla decisiva.

5. EN CONTRA DE PUFENDORF: JUSTIFICACIÓN Y MOTIVO

No obstante, ahí no acaba la cosa. Barbeyrac tiene sus propias objeciones a la postura de Leibniz. Éstas se centran en la relación entre la justificación y la motivación dentro de la acción moral. Y si bien ponen un tanto en apuros al mismo Barbeyrac, en última instancia vienen siendo un desafío al entendimiento que se tiene de la moralidad de Leibniz. Así que estas objeciones producen otra forma en que las convicciones morales, más que las creencias puramente epistemológicas o metafísicas, plasmaron los debates sobre la filosofía moral.

Una de las formas en que Barbeyrac hace aceptar su opinión es afirmando que Leibniz no puede demostrar que Dios sea indispensable para la moralidad. Si bien Pufendorf evita llegar al extremo de pensar que "la justicia depende de una volición puramente voluntaria de Dios", Leibniz no elude el otro extremo vicioso, que consiste en considerar a la justicia como algo "completamente independiente de la voluntad de Dios". Barbeyrac cae en la trampa de hacer de la virtud algo independiente de la religión y así pasa a formar parte de aquellos que, como Pierre Bayle, creen que incluso los ateos pueden admitir que hay obligaciones (B, p. 480). Aquí Barbeyrac no logra ver, o admitir, que el Dios de Leibniz, en tanto garante de la armonía del universo, es tan importante para la moralidad como el Dios voluntarista, aunque por supuesto no de la misma manera. A fin de cuentas, esta problemática lleva a que Barbeyrac afirme que el entendimiento que tiene Leibniz de la justificación y la motivación morales es defectivo y

que ello se debe a las insuficiencias morales de su postura.

Los contraataques de Barbeyrac se centran en la teoría de Leibniz sobre la obligación. En sí misma, la teoría es básicamente bastante sencilla. La obligación —dice Leibniz— es sólo la necesidad moral (*Theodicy,* pp. 386-387). La necesidad moral es "la necesidad que obliga al sabio a hacer el bien" (*Theodicy,* pp. 390 y 395 [431]), la necesidad que va adscrita a los actos exigidos como medios para alcanzar fines, ya sea los fines de Dios o los de un hombre sabio. Como la explicación que Leibniz da de la ley, la definición de la obligación tiene por cometido negar que presuponga la existencia de un superior que impone leyes o sanciones con el objeto de que los agentes se comporten de determinadas maneras. Locke —opina Leibniz— está bastante equivocado al respecto, pues cree que "el bien o el mal moral es un bien o un mal instituidos", algo que "Dios nos impuso para darnos un incentivo adicional y para que así cumpliéramos con su voluntad". No obstante, no se necesita ninguna sanción contingente para constituir una obligación. El bien o el mal que percibimos y que Dios ha conectado a diversas acciones, al crear el mejor mundo posible, hace que nos sea necesario, o nos obliga a, obrar lo bueno y evitar lo malo. De este modo, Leibniz concuerda parcialmente con Cumberland, pues le parece que al hacer que la naturaleza nos recompense y nos castigue como lo hace, Dios ha señalado su voluntad y con ello nos ha obligado a actuar como él lo manda.[33] Así y todo, Leibniz no acepta la afirmación de Cumberland de que se necesita que Dios nos comunique su voluntad para que nuestro conocimiento se transforme en una obligación. Para Leibniz nuestra obligación pasa por el conocimiento.

Hemos de tomar bastante a la letra la implicación de Leibniz de que a un hombre de bien le es imposible no hacer lo que es moralmente necesario. "El derecho —dice Leibniz en un pasaje memorable— es una suerte de posibilidad moral y la obligación una necesidad moral. Con moral me refiero a lo que es equivalente a lo 'natural' para el hombre de bien: pues... debiéramos creer que somos incapaces de hacer cosas contrarias a la buena moral" (*Writings,* pp. 170-171). Un hombre de bien posee sabiduría y por lo tanto siempre ve lo mejor, y viéndolo claramente, esto no puede dejar de hacer mella en él. Esto necesariamente ocurre o no. O sea que, en otras palabras, nuestro hombre de bien se ve forzado o está obligado a hacerlo. Hay un fragmento en que Leibniz elabora rudimentos de una lógica deóntica: un acto debido es necesario; un acto permitido es posible; un acto ilícito es imposible (*Textes,* I.605).[34] La visión que tiene el agente sobre el estatus normativo de las acciones no sólo demuestra la evaluación que hace de ellas, sino igualmente brinda la explicación de lo que hace.[35] Estar justificado al actuar es tener una buena razón para ello y esto explica por qué actúa uno. Una justificación es simplemente una explicación que depende de opiniones verdaderas acerca de la perfección. Justificación y motivación son luego entonces inseparables.

Habida cuenta de cómo ve la obligación, es fácil observar cómo Barbeyrac puede mantener la acusación de que Dios queda fuera de la moralidad. Leibniz —nos dice Barbeyrac— piensa que la obligación surge directamente de "la naturaleza de las cosas" y de la conciencia que de ellas tenemos. Puede que los ateos se hayan percatado de las relaciones obligatorias. Y si esas relaciones son, como dice Leibniz, "no menos

fundamentadas en la naturaleza inmutable de las cosas... que los principios de la aritmética y de la geometría" (L, p. 466; *cf. Writings,* p. 71), entonces resistirían sólidamente aun si Dios no existiese.[36] Pufendorf levantó una objeción a una afirmación de Grocio del mismo estilo, y Barbeyrac sí manifiesta una queja semejante acerca de la opinión de Leibniz. Pero su crítica más profunda va dirigida contra la suposición que hace posible, más que cualquier otra, la perspectiva moral de Leibniz: la de que toda razón, para actuar, y de ahí todo motivo, surgen de consideraciones de un solo tipo. Para Barbeyrac esto es falso. Él sostiene que la ley moral pone en deliberación razones para actuar que son diferentes en género, e inconmensurables con ella, del tipo de razón que va vinculada a nuestros deseos. Barbeyrac cree que Leibniz hace por completo caso omiso de este punto.

Leibniz hace que sea excesivamente fácil para Barbeyrac lograr que esta objeción tenga efecto. Como Pufendorf restringe el ámbito de la ley natural completamente a esta vida —dice Leibniz—, no puede explicar la motivación para obrar justamente. Es totalmente disparatado que alguien "arriesgue su fortuna, su honor y su misma existencia a cuenta de sus seres queridos, de su país o de la justicia, cuando mediante la ruina de otros podría pensar sólo en sí mismo y vivir entre honores y riquezas", a no ser que haya una vida después de la muerte en la que los justos sean recompensados (L, pp. 441-443; *cf. Writings,* pp. 67-68).

Pufendorf nunca restringió así la ley natural —rebate Barbeyrac—, y procede a acusar a Leibniz de no tener "ideas, ni exactas ni bien conectadas, sobre la índole de la fuerza inherente [*la force propre]* al *deber".* A diferencia de Pufendorf, Leibniz no entiende "la impresión que debiera causar en el corazón de cualquier persona razonable sólo ver la ley". Pufendorf entiende que puede que la moralidad necesite un verdadero sacrificio en aras de ella, y sustenta que pensar en el deber, sin ningún interés por recompensas ni por castigos después de la muerte, es algo que puede inducirnos a actuar. Como Leibniz esto no lo ve, no puede afirmar estar realmente de acuerdo con aquellos paganos de la Antigüedad "que distinguían excelentemente lo que era honrado de lo que era provechoso". Su moralidad —completa Barbeyrac— seguramente es más pura y noble que la de Leibniz (B, pp. 444-445). Más adelante vuelve sobre este punto. Es un error reducir el discurso sobre el deber y la obligación a uno sobre la utilidad. Puede permitírsenos que desatendamos nuestros propios intereses, mientras otros no resulten afectados, pero no puede permitírsenos de la misma manera que desatendamos nuestro deber (B, p. 472).[37] La acusación que hace Barbeyrac es que como la teoría de la obligación según Leibniz no puede amoldarse a un punto conceptual incrustado en nuestra práctica de alabanza y de culpa, termina falseando nuestra moralidad. A este respecto el voluntarismo es moralmente superior al racionalismo de Leibniz.

Leibniz ha expuesto excesiva y erróneamente su propia opinión. Pese a su comentario sobre lo disparatado del sacrificio de sí mismo, Leibniz no piensa que todos seamos necesariamente egoístas. Tal como lo expresa en la *Teodicea:* "Solicito de un hombre que sea virtuoso, agradecido, justo, y no sólo porque lo motiven el interés, la esperanza o el temor". No obstante, tras haber explicado Leibniz su solicitud, aun sigue habiendo

cabida para la objeción de Barbeyrac. Un hombre debiera ser virtuoso —dice Leibniz— al tener por motivo "el placer que debiera hallar en las buenas acciones" (*Theodicy,* pp. 417 y 422). Decir esto es decir que lo que motiva las acciones egoístas y lo que motiva las acciones justas y que conllevan obediencia es en un sentido lo mismo. En ambos casos vamos en busca de lo que creemos es la máxima perfección asequible a nosotros. La persona egoísta es corta de miras, mientras que la persona caritativa es sabia. Fuera de eso, no difieren en nada.

Para Barbeyrac la acción moral es diferente. Al actuar teniendo conciencia de la ley, no necesitamos pensar que el monto total de bondad o de perfección para nosotros o para los demás se acrecentará. Las exigencias morales (los mandamientos de Dios) no exigen que produzcamos los mejores resultados. Barbeyrac no pretende que éste sea el mejor mundo posible; tampoco piensa que la moralidad exija la presuposición de que lo es. Cuando actuamos porque estamos conscientes de que hay una ley que nos exige que lo hagamos, debemos actuar no por un afán de acrecentar la perfección sino por un motivo especial. La moralidad exige obediencia a sus leyes, cualesquiera que sean las consecuencias. La diferencia radical entre la justificación de la acción moral y las justificaciones que descansan en la búsqueda del bien o de la perfección están ligadas a la diferencia radical que haya en nuestra motivación. Ya señalé (capítulo VII, sección 5) que Pufendorf únicamente ofrece un esbozo de lo más provisional sobre una postura como ésta. Barbeyrac no hace sino desarrollar sus escuetos consejos.

Puede formularse la diferencia entre Leibniz y Barbeyrac de la siguiente manera: Leibniz piensa que sólo puede haber un tipo de motivación: la que surge de la cognición de la perfección. Como también piensa que todas las perfecciones son conmensurables, tiene que mantener que toda justificación práctica debe ser del mismo tipo. Su teoría de la motivación, que es parte de su epistemología general y de su metafísica, es lo que impele su comprensión de la moralidad. Barbeyrac sostiene que distinguimos dos tipos diferentes de justificación. Una muestra que algún acto es un medio para nuestros fines; otra, que algún acto cumple con una de las leyes de Dios. Como queda claro que estas justificaciones son inconmensurables, de ello se colige que debe de haber diferentes tipos de motivación que nos permitan responder a éstas. El entendimiento que tiene Barbeyrac de la moralidad es lo que impele su teoría de la motivación.

Como Pufendorf, Barbeyrac no da cuenta positivamente de la fuerza inherente al deber, ni de cómo tener conciencia de "la belleza de la virtud" (B, p. 447) puede motivarnos. Así y todo, Barbeyrac insiste bastante en que la motivación no puede provenir únicamente del hecho de que la razón tenga conciencia de la índole de las cosas. Porque al fin de cuentas, la razón somos nosotros razonando; y "nadie puede imponer sobre sí mismo la necesidad indispensable de actuar de tal o cual manera". Lo que impongo también lo puedo eliminar. La necesidad se sostiene con firmeza sólo si no puedo escapar de ella a mi antojo. Si puedo liberarme no hay "verdadera *obligación"* (B, pp. 472-474). Sólo el mandato de un tercero impone necesidad.

Leibniz bien podría contestar que no puedo liberarme de la necesidad de ir en busca de lo que mi razón me dice ser (acertada o desacertadamente) el máximo bien asequible

o la perfección. Pero lo que dice Barbeyrac se refiere a un concepto específico de la moralidad. Procurar el bien como tal no es lo mismo que ejecutar un acto porque éste es un deber, o porque estamos obligados a hacerlo. El motivo que se necesita para la acción moralmente adecuada no es el propio placer, ni siquiera porque uno tenga una inclinación natural a obtener placer del bien de los demás (B, p. 478). Es el deber. Barbeyrac insiste en que aquí va implicado un punto moral. A quienes por algún "feliz sesgo" de su naturaleza les parece fácil y placentero cumplir con su deber los consideramos afortunados más que meritorios. Pensamos que el hombre que tiene que luchar para vencer obstáculos interiores y que lo logra es "innegablemente más justo y digno de encomio que otro al que no le cuesta casi nada ser un hombre de buena voluntad" (B, pp. 478-479). Cuando Barbeyrac resume esto diciendo que "el autor anónimo siempre confunde la idoneidad con la obligación y el interés con el deber" (B, pp. 482-483), está afirmando que la visión voluntarista de Pufendorf es más precisa en materia de moralidad que la de Leibniz.

Al presentar las leyes de la moralidad como los mandatos de Dios, que deben obedecerse sobre todo como mandatos y no como consejos sobre el bien, Pufendorf efectivamente aceptaba que las afirmaciones de la moralidad son inconmensurables con las de la prudencia y tienen prioridad sobre ellas. La acción plenamente moral debe por ende ser motivada por una razón de índole única, si bien es posible hacer lo que exige la moralidad por cuestiones de prudencia. Cualesquiera que sean sus otras concesiones a las críticas de Leibniz, Barbeyrac razonablemente se atuvo a estos puntos como los más importantes de la postura voluntarista que estaba defendiendo. La teoría de Leibniz rechaza tanto la inconmensurabilidad de las razones prudenciales y morales como la necesidad de un motivo moral de índole única. La postura de Leibniz por lo menos era coherente; pero no queda claro al fin y al cabo que la de Barbeyrac lo fuera. Barbeyrac podía ver las perspectivas primordiales de lo que había de decirse si la moralidad es como Pufendorf y él creen que es, pero no cómo elaborar una teoría que pudiera aglomerar todos esos puntos.[38]

[1] Este tipo de comparaciones no son escasas en los escritos de Leibniz: *cf. Papers,* ed. de Loemker, p. 578, en donde dice que su doctrina de la armonía preestablecida, que explica la materia como las percepciones confusas en cada alma que Dios coordina con las percepciones confusas en cada otra alma, "combina lo bueno de la hipótesis tanto de Epicuro como de Platón, tanto de los más grandes materialistas como de los más grandes idealistas". Y véase *Discurso sobre metafísica,* 11, para una opinión favorable de Leibniz sobre la escolástica. Las citas del *Discourse on Metaphysics, Specimen Dynamicum, Monadology* y de los *Principles of Nature and Grace* son de *Papers,* ed. de Loemker.

[2] Wilson, 1990, p. 145. Wilson contrasta instructivamente a Leibniz con Cudworth, que sí era un nostálgico auténtico.

[3] Sin embargo, su pensamiento político y moral ha sido estudiado cuidadosamente: véanse las obras de Grua de 1953 y 1956, que abren nuevos caminos a la investigación; Sève, 1989, y Riley, 1996. Riley ofrece una visión más completa del pensamiento moral y político de Leibniz de lo que sugiere el título de su libro y recurre instructivamente a mucho material manuscrito nuevo. Estoy particularmente en deuda con el brillante estudio de Sève.

[4] Mulvaney, 1968, pp. 54-55 y 71. En *New Essays,* p. 71 [*Nuevo tratado,* 68], Leibniz asevera que su interés por la moralidad precedió y generó su interés por la metafísica.

[5] En mi exposición sobre Leibniz dependo en gran parte de la *Teodicea;* por dos razones: es la más importante exposición sistemática de sus opiniones que Leibniz haya publicado y probablemente la más leída; y es casi seguro que Kant la leyó. En 1744 Gottsched publicó una nueva edición en alemán de la obra, totalmente anotada, haciéndola así fácilmente accesible para él. La edición de Gottsched también contiene traducciones al alemán de los libros de Leibniz: *Principios de la naturaleza y de la gracia, Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de la sustancia* y las primeras, segundas y terceras explicaciones sobre el Sistema Nuevo. Se habían publicado versiones anteriores al alemán en 1720, 1726 y 1735. (El *Nuevo tratado* no se publicó sino hasta 1765.) Así pues, la *Teodicea* nos permite ver lo que Kant puede haber sabido sobre las ideas de Leibniz más allá de lo que había leído en escritos como la *Monadología.* También nos permite ver lo que Kant pudiera haber aprendido sobre los autores anteriores que Leibniz comenta con fines polémicos. Véase el *Nachwort* de Horstmann en su edición de la traducción de Gottsched, pp. 543 y 553.

[6] Véase también *Metaphysics,* 2. Es típico de Leibniz que su larga exposición sobre el voluntarismo en la *Theodicy,* que empieza en la sección 176, p. 236, trate de demostrar que santo Tomás y la mayoría de los apologistas protestantes están de su lado, y que presente incluso a Calvino como alguien moderado en la materia.

[7] Véase la apasionada exposición en *New Essays,* IV.xvi.4, pp. 462-463, sobre los que, no temiendo la divina providencia ni el castigo futuro, "dan rienda suelta a sus brutales pasiones", y sobre la forma en que esta actitud, "al ir inculcándose en las mentes de los magnates que dominan a los demás, lleva todo a la revolución universal que amenaza a Europa". Leibniz pasa luego a denunciar la ferocidad de la controversia religiosa y a condenar la intolerancia.

[8] Véase igualmente *Metaphysics,* 4.

[9] *Cf. Monadology [Monadología],* 83: "los espíritus son, además, imágenes de la divinidad misma [...] siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su ámbito".

[10] Mi lectura sobre el optimismo de Leibniz y sus consecuencias la debo a la obra de Mark Larrimore y a las conversaciones que con él sostuve.

[11] De ahí el aforismo de F. H. Bradley: "Éste es el mejor de los mundos posibles y todo en él es un mal necesario".

[12] Leibniz dice que el sofisma del "falso razonamiento" es un rompecabezas que surge en la Antigüedad (véase una exposición al respecto en Cicerón, *De Fato,* 28-30, en la que se le atribuye una respuesta a Crisipo). Pero en su propia época Gassendi, en su defensa del epicureísmo, ya había tratado este punto, lo mismo que Pierre Nicole, defendiendo una compleja opinión sobre los funcionamientos de la gracia divina. De ambos me ocupo en el siguiente capítulo.

[13] La similitud entre la opinión de Leibniz y la de Lipsius es bastante sorprendente; véase el capítulo IX, sección 1.

[14] Adams, 1994, cap. 1, contiene una excelente exposición crítica sobre las complejidades de las opiniones de Leibniz sobre la contingencia, de las que aquí hago caso omiso. Véase también Mondadori, 1989.

[15] Tal como su afirmación de que aquellos que se esfuerzan mucho para actuar bien recibirán la gracia que se

requiere para la salvación, *Theodicy,* pp. 175-176.

Habría que apuntar que para Leibniz no es una consecuencia lógica que se desprende del significado de los simples términos el hecho de que lo que creemos buenas razones nos induzcan a la acción. Es el principio de razón suficiente el que necesariamente nos induce a actuar, de tal modo que la verdad es, en términos modernos, sintética y no analítica.

[16] Véase *Theodicy,* p. 159 [142]: "Pues mientras que el alma tiene perfección y pensamientos distintos, Dios ha acomodado el cuerpo al alma y ha hecho desde luego que el cuerpo esté dispuesto a ejecutar sus órdenes; y en cuanto el alma es imperfecta y sus percepciones son confusas, Dios ha acomodado el alma al cuerpo de suerte que el alma se deja inclinar por las pasiones que nacen de las representaciones corporales". Hay una relación interna entre la motivación y la representación de lo bueno en cada caso, pero en uno es el conocimiento claro el que lo causa y en el otro un sentimiento confuso.

[17] Como Leibniz cree que cada mónada contiene dentro de sí misma la fuente de todas sus percepciones, cada mónada siempre actúa de manera espontánea y, en ese sentido, libremente. Aquí Leibniz trata de configurar un sentido en el que algunas mónadas sean más libres por ser más espontáneas que otras.

[18] Para una objeción un tanto similar al concepto de voluntad, véase *Theodicy,* p. 151 [132]: "Queremos obrar, hablando exactamente, y no queremos querer; de lo contrario, podríamos también decir que queremos tener la voluntad de querer, y así al infinito". Véase también *New Essays,* p. 182.

[19] Igualmente en *Monadology,* 58 [58], cuando Leibniz habla "del medio de obtener cuanta variedad es posible, pero con el mayor orden posible; esto es [...] cuanta perfección es posible". William Mann me señaló que Leibniz supone que los dos factores pueden combinarse para producir un solo producto que lo haga comparable con otros productos similares en cada caso. Hay otros pasajes en los que Leibniz ofrece una explicación al parecer diferente de la perfección, vinculándola con "la elevación del ser" (*Papers,* p. 426).

[20] Para un comentario sobre Leibniz y la felicidad, véase Heinekamp, 1989.

[21] Las percepciones en mónadas siempre son cambiantes, de una manera predeterminada. En consecuencia, los placeres y los dolores que sentimos se deben a cambios en las percepciones de la perfección, y lo más que podemos esperar en esta vida es incrementar constantemente nuestra percepción de la perfección, y no quedarnos inactivos contemplando a Dios. Véase, por ejemplo, *Nature,* 18.

[22] Para un buen resumen al respecto, véase *Philosophische Schriften,* ed. de Gerhardt, VII.74-77. Es interesante que aquí y en otros pasajes Leibniz exprese este punto en función de la idea tomista de amistad con Dios.

[23] Para la explicación más completa sobre Leibniz y la justicia, véase Riley, 1996.

[24] Justiniano, ed. de Monro, p. 5. Los tres preceptos son reexpuestos en el capítulo introductorio de los *Institutes,* de Justiniano, I.I.3: "Los preceptos del derecho son: vivir honestamente, no dañar a nadie y dar a cada uno lo que es suyo". Birks y McCleod, p. 37.

[25] Sobre las opiniones de Leibniz en materia de obligación hablo en las secciones 4 y 5.

[26] Véase también *Theodicy,* p. 200. En ésta (p. 418), Leibniz parece equiparar las verdades moralmente necesarias a las verdades de idoneidad, y a ambas las contrasta con las verdades absolutamente necesarias basadas en el principio de contradicción. Si bien la idoneidad de las cosas se debe a los bienes que éstas acarrean, Leibniz no explica cómo puede justificarse una justicia puramente punitiva. En otras obras Leibniz parece considerar que el castigo es siempre algo útil para el bien general. Véase "Felicity", 6, en *Textes,* II.579.

[27] Leibniz dice que los lectores de Pufendorf necesitan una advertencia para que no acepten inadvertidamente sus peligrosos principios (*Writings,* p. 66).

[28] Para detalles sobre la historia de la publicación del ataque de Leibniz, véase Bobbio, 1947, quien también anota unas cuantas respuestas a Barbeyrac. Estoy agradecido con la doctora Fiammetta Palladini por haber hecho que me fijara en este artículo y por haberme enviado uno suyo muy valioso sobre el tema, publicado en 1990. La doctora también me mandó material en que el debate entre Leibniz y Barbeyrac seguía en pie. En 1721 un joven académico llamado Baltasar Branchu publicó sus observaciones sobre el derecho romano, adjuntándoles al final un ensayo que vindicaba a Leibniz contra los ataques de Barbeyrac. Éste, en el prefacio de una nueva edición de su traducción en 1734, refiere que Branchu le envió el libro, que se sentía contento con la esperanza de aprender algo de su crítico, pero que no halló nada que corrigiera sus opiniones, dado que Branchu no lo entendía ni a él ni a Pufendorf: "un juicio severo", tal como Meylan, 1937, lo anota en la p. 131, nota 2.

[29] La más importante es la acusación que le hace Leibniz a Pufendorf de que para éste la ley natural sólo se

refiere al comportamiento "exterior" y en absoluto a la vida interior. Tal como lo señala Barbeyrac, lo que Pufendorf realmente dice es que "las más de las veces" la ley natural únicamente se refiere a lo que otros pueden observar sobre nuestros actos. Esto es así en gran parte porque la ley natural se refiere a derechos que pueden hacerse cumplir, cuyo alcance no es tanto que llegue hasta la vida interior. No obstante, no deja de insistir Barbeyrac, en Pufendorf hay numerosos pasajes que hacen hincapié en la importancia de la motivación personal y que nos instan a optimizar nuestro carácter. Como ya lo apunté, Leibniz en un primer momento ve la moralidad como si fuera cosa de disponer de sentimientos motivadores apropiados y de algo que antes que nada exige la perfección de sí mismo. Cualquiera que sea la problemática subyacente, en esto Barbeyrac apenas va más allá de la afirmación de algo y de su contrario.

[30] Barbeyrac pretende no saber quién fue el autor del ataque. Tras el primer largo párrafo con que contesta, Barbeyrac sistemáticamente se refiere a Leibniz como al "anónimo autor" y a Pufendorf como "al autor" o "nuestro autor". Según Meylan (1937, p. 109), Barbeyrac había conocido a Leibniz en Berlín y éste le había parecido sumamente "celoso de todos aquellos que se distinguían en la república de las letras".

[31] En las siguientes referencias que doy de *Jugement d'un anonyme,* identifico con una L las críticas de Leibniz y con una B las respuestas de Barbeyrac. En cuanto a las citas de Leibniz, también doy el número de página de *Political Writings,* la edición de Riley. La traducción del latín de Leibniz que presenta Barbeyrac difiere en ocasiones de la de Riley.

[32] Barbeyrac no publicó su traducción de Cumberland al francés sino hasta 1733, pero seguramente debemos suponer que ya lo había leído cuando escribió su respuesta a Leibniz. Aquí tiene bastante parecido con Cumberland.

[33] Leibniz, *New Essays,* pp. 250-251, en su comentario sobre Locke, *ECHU,* II.xxviii.4-6, en donde Locke ataca a Cumberland.

[34] Véase también Sève, 1989, pp. 108-122, y las referencias que allí figuran.

[35] Leibniz explica el famoso pasaje de Ovidio sobre ver lo mejor y obrar lo peor, diciendo que en tales casos lo que es moralmente bueno (lo que el hombre de bien se propondría) es abrumado por lo que es "agradablemente bueno", o sea, lo que las pasiones del momento nos hacen creer que es bueno. No existen dos voluntades dentro de nosotros, sino percepciones contradictorias (*Theodicy,* p. 220).

[36] Claro está que fue un tanto desenfadado por parte de Leibniz comparar las verdades eternas de la moralidad con las de la aritmética y la geometría. Aquéllas dependen de la elección que Dios hace de lo mejor y éstas supuestamente son valederas para todos los mundos posibles. Con todo, como Barbeyrac pretende no saber quién escribió el "Juicio" no puede tomar en cuenta esa distinción.

[37] Hay una pronunciada similitud entre este argumento y la afirmación de Grocio (capítulo IV, sección 7) de que Aristóteles está equivocado sobre la justicia porque no es *injusto* tomar menos de lo que a uno le corresponda (a condición de que uno pueda considerarse solo), por muy imprudente que esto pueda ser.

[38] Deseo agradecer a los participantes en la Conferencia de Berlín sobre Pufendorf en 1994 por los provechosos comentarios que allí se hicieron acerca de una versión anterior de estas secciones sobre Leibniz y Barbeyrac. Mi especial gratitud a la doctora Fiammetta Palladini por su extensa carta, en la que me señaló un error de cierta importancia en el artículo original.

TERCERA PARTE
HACIA UN MUNDO SOLO

XIII. LA MORALIDAD SIN SALVACIÓN

MUCHOS de los autores que he venido tratando hasta ahora sostenían que la moralidad está de una manera u otra vinculada con la salvación. Si bien no pensaban que una conducta moralmente apropiada por sí misma llevaría a la salvación o sería garantía de ella, sí les parecía que era por lo menos una condición necesaria para la salvación, o señal de ella. O bien había que comportarse con decoro para tener derecho a la gracia salvadora, o bien podía ganarse la vida eterna mediante la bondad moral, y si se era de los elegidos, lo demostraría uno con una conducta moralmente buena. Incluso los iusnaturalistas, reticentes por principio respecto a estos asuntos en sus tratados de jurisprudencia, tenían presente de algún modo la salvación: no hay más que fijarse en lo que decía Pufendorf sobre el hecho de que dedicarse a realizar deberes imperfectos siguiendo el ánimo adecuado puede granjearnos mérito (y no solamente en esta vida [capítulo VII, sección 4]). Los antinomistas extremos puede que hubieran sustentado que si uno se salva, entonces todo lo que se haga cuenta como algo bueno, y la moralidad ya no viene al caso.[1] Pero tales opiniones suscitaron consideración filosófica, si es que ello ocurrió, sólo para ser rechazadas. Los filósofos con convicciones religiosas serias tendían a pensar que debía de haber alguna conexión entre la moralidad y la salvación.

Es claro que para los ateos esto no constituía ninguna problemática. Los llamados libertinos en Francia durante la primera mitad del siglo XVII propusieron una amplia variedad de puntos de vista no ortodoxos, entre los que se hallaba la moralidad atea.[2] Si bien eran innovadores, atrevidos y a menudo divertidos, los libertinos no plasmaron sus opiniones en forma de ensayos o tratados filosóficos. Hobbes y Locke, que afirmaban ser creyentes religiosos, sustentaban que sólo había que aceptar una mínima cantidad de verdades como fe salvadora, y ninguno de ellos dijo gran cosa sobre la relación entre la moralidad y la salvación. Los primeros pensadores modernos que exploraron sistemáticamente la posibilidad de que la moralidad pudiera o debiera entenderse como algo que tenía poco o nada que ver con la salvación no eran incrédulos. Aun cuando aceptaban el cristianismo de una manera u otra, no dejó de parecerles necesario preguntar: ¿cómo habría de entenderse la moralidad si no es como parte del camino que lleva a la salvación?

Este capítulo lo dedico a las tres formas diferentes en que los creyentes religiosos trataron esta problemática. Gassendi, un sacerdote católico y gran campeón del epicureísmo; Pascal y Nicole, que fueron sutiles defensores del jansenismo, y Bayle, el insuperable erudito y polemista hugonote, tenían razones muy diferentes para abordar la cuestión. Cada uno estimaba que su obra ayudaría a purificar y a proteger la religión y también la moralidad. Más adelante sus lectores a menudo recurrieron a las ideas de estos autores para usos diferentes.

1. GASSENDI Y LA REHABILITACIÓN DEL EPICUREÍSMO

En la Antigüedad los contrincantes de Epicuro le adjudicaron mala fama porque supuestamente sostenía que el placer grosero y bestial constituye el bien supremo, y que por tanto lógicamente vivía de la manera que uno puede suponer. En su materialismo y su constante rechazo a la inmortalidad y al cuidado de la divina providencia, los cristianos vieron poderosas razones adicionales para que su postura les fuera inaceptable. Pero aquellos que buscaban guías menos austeras para vivir que las enseñanzas de la Iglesia o los estoicos poco a poco habían ido encontrando provechoso el epicureísmo, por lo menos desde la recuperación de los textos en el Renacimiento.[3] La evolución del atomismo de Demócrito en su propia obra y más aún en la de su seguidor, Lucrecio, hizo que el epicureísmo en la física resultara atractivo a los que combatían contra las causas finales de Aristóteles. La cuestión era saber si el epicureísmo podía ser inofensivo para el cristianismo. Pierre Gassendi (1592-1655) dedicó toda una vida para mantener que sí lo era.[4]

Educado como católico y formado para el sacerdocio, Gassendi muy pronto cobró interés por la nueva ciencia. Vio que la teología ortodoxa que le encargaban enseñar en su primer trabajo le repugnaba profundamente y que sentía aversión hacia el autoritarismo intelectual de sus superiores. Buscando alternativas recurrió al escepticismo pirrónico al igual que al epicureísmo. Su primer libro, publicado en 1624, era un ataque al aristotelismo. Del ambicioso plan de presentar siete secciones, con la última dedicada a la moralidad epicúrea, sólo llegó a realizarse la primera.[5] En la medida en que el libro tiene algún resultado positivo, éste es de índole escéptica. Los argumentos a favor del escepticismo son en su gran mayoría los pirrónicos de cajón; no obstante, Gassendi no ataca todo el conocimiento por igual.

Se excluyen específicamente las proposiciones de fe, se les llame o no conocimiento. El blanco es esencialmente la opinión aristotélica de que el verdadero conocimiento debe deducirse estrictamente de los principios evidentes, intuitivamente ciertos (*Works,* ed. de Brush, pp. 85-86). Gassendi, sin embargo, sostiene que los sentidos tampoco son fiables, intenta refutar la afirmación de que el escepticismo es contraproducente y en general parece alentar la idea de que nada se conoce (pp. 102 y ss.).

Gassendi acepta que inicialmente se sintió atraído por la filosofía debido a la promesa de Cicerón de que ella puede mostrarnos cómo vivir "sin contrariedades". El aristotelismo escolástico que tenía que enseñar no lograba cumplir con tal promesa (pp. 18-19), pero Gassendi pronto llegó a pensar que el epicureísmo sí podía cumplir con ella. Estaba previsto que la séptima entrega de su crítica de Aristóteles debía disertar sobre "la doctrina de Epicuro acerca del placer" (p. 25). Hacia el final de su vida, tras muchas demoras, Gassendi sentía que su versión sobre el tema ya casi estaba lista para publicarse. De hecho, recopilado por sus devotos admiradores a partir de un amasijo de papeles, su enorme *Syntagma Philosophicum* fue publicado póstumamente.[6]

Siguiendo a Epicuro y a otros autores antiguos, Gassendi divide la obra en tres partes

principales: Lógica o Sorites, Física y Ética.[7] La física es una inmensa compilación de datos y teorías sobre la geografía, lo que contiene la tierra, las plantas, la variedad de los animales y la psicología de éstos y de los seres humanos. Concluye con una defensa de la inmortalidad del alma, refutando las objeciones de Epicuro a ello. La lógica está más directamente relacionada con lo que nos interesa. En ella Gassendi deja claro que ha abandonado el escepticismo, aunque sigue sintiendo claramente la fuerza de éste, y que nunca pretendió alcanzar una certidumbre absoluta en ninguno de sus resultados.[8] Gassendi ha propuesto las bases de un modesto programa para aprender sobre el mundo tal como lo experimentamos y para servirse de la razón para por lo menos obtener un conocimiento altamente probable de los aspectos del mundo que no estén directamente a nuestro alcance mediante los sentidos. Rechaza el modelo de conocimiento deductivo que atribuye a Aristóteles y sostiene, en cambio, que podemos confiar en nuestros sentidos lo suficiente a fin de emplear lo que éstos nos transmiten como puntos de partida para descubrir lo que hace que el mundo aparezca ante nosotros de esa manera.

Básicamente, lo que Gassendi propone es que descubramos el lado oculto de las cosas preguntándonos cuál es la mejor explicación de lo visible. Por ejemplo: la gente transpira; por consiguiente, aun si la piel parece ser sólida, debe de tener agujeros diminutos, pues de otro modo nada podría pasar a través de ella. Puede que los microscopios incluso algún día nos permitan verlos. Mientras tanto, podemos acudir a nuestra experiencia para que nos proporcione señales, como el sudor visible, y servirnos de la razón para descubrir lo que está oculto (*Works,* pp. 326-335).[9] De la misma manera, podemos inferir que hay almas en los cuerpos de los seres vivos porque hay aspectos de lo que la gente hace que sólo podían provenir de las almas. Y podemos inferir que existe un Dios partiendo de "los efectos que perciben los sentidos, que no pueden producirse por algo que no sea Dios y que por lo tanto no se observarían a no ser que Dios estuviera presente en el mundo, como el gran orden del universo" (p. 336).[10]

Sigue una metodología, que muestra la familiaridad que tiene Gassendi con la ciencia que venía de Galileo y de Padua. Al descubrir la verdad, debemos tener la suficiente perspicacia para "encontrar un término medio" que conecte un sujeto a un predicado. Lo más probable es que el término medio se halle entre las cosas que ya conocemos. "Puede llamársele una señal porque nos lleva a conocer algo oculto." Podemos encontrarlo mediante el análisis o síntesis del sujeto, empezando desde el predicado. Si encontramos nuestro término medio mediante el análisis o la resolución, estamos probando nuestra teoría empleando la composición o la síntesis. Y nos servimos de los sentidos y de la razón al juzgar nuestro éxito (pp. 367-371).

Al enseñar las artes prácticas o las ciencias como algo distinto de la enseñanza del conocimiento teórico, debemos comenzar con el objetivo, y empezamos explicando las partes en que las hemos resuelto. De ahí que al enseñar la ética, Gassendi diga que, "para empezar, queda claro que lo que constituye la vida de bien y los medios apropiados de alcanzarla y de preservarla es la moral honorable o la virtud" (p. 374). Aunque Gassendi no menciona su metodología al presentar su ética, su tratamiento del tema sigue de hecho sus propios preceptos.

La moralidad es la ciencia práctica que consiste en llevar una vida de bien o de felicidad, y como tal es la parte más importante de la filosofía (*Discourses,* pp. 1-3).[11] Lo que nos impide alcanzar la meta es, antes que nada, nuestra ignorancia sobre lo que constituye la felicidad. No sabiendo esto, no sabemos cómo actuar virtuosamente. Gassendi nos muestra entonces cómo podemos alcanzar este conocimiento tan necesario. Como puede observarse, toda la gente desea placer y sólo placer. Hay filósofos que han sustentado que lo que deseamos son riquezas o salud u otras cosas. Pero en realidad es el deseo de placer el que nos induce a ir en pos de todas estas cosas, pues deseamos salud, fuerza, belleza y así sucesivamente, porque son placenteras. Lo placentero no es un bien diferente de lo honesto y de lo útil: es simplemente "parte de la reserva común que hace de los demás bienes algo bueno y deseable", ya que sólo son deseados por ser placenteros. El placer es una parte tan sólida de todas nuestras metas y deseos que "no tenemos la libertad de rechazarlo" (p. 88). Aun cuando deseemos la honorabilidad por ella misma, estamos buscando placer. Lo que es "honesto" u "honorable" (*honestum)* es lo que la gente honra o alaba; y nosotros obtenemos placer al ser alabados (o por lo menos al ser alabados por la gente de mayor valía), incluso si no obtenemos ningún provecho suplementario (pp. 94-97). Nuestro deseo de placer, entonces, y nuestra incapacidad para desear otra cosa indican que debe analizarse el concepto del bien supremo como placer. "De ahí que entonces podamos inferir que 'el bien' y 'lo placentero' no son sino nombres diferentes que se dan a la misma cosa" (p. 91). La conclusión epicúrea es la mejor explicación sobre las apariencias en la conducta humana. Como tal, es una respuesta al escepticismo en materia de moral.

En los puntos más esenciales, la versión que da Gassendi de la moralidad epicúrea sigue de tan cerca a su maestro que no hace falta dar cuenta de ésta aquí.[12] Gassendi es muy consciente de que debe batallar mucho para hacer que su teoría sea aceptable para los lectores cristianos. Vale la pena apuntar algunos de los asuntos que retoma al hacerlo. No es sorprendente que se desviva por refutar las acusaciones de sensualidad y libertinaje de que es objeto Epicuro. Estas acusaciones, según Gassendi, provienen de la ojeriza que le tenían los estoicos. Epicuro era personalmente mucho más agradable que los mentores estoicos, y su doctrina, a diferencia de la de éstos, se prestaba incluso a que la gente viviera conforme a ella. De ahí que atrajera a muchos que, en otro caso, hubieran intentado seguir la enseñanza estoica. Incapaces de refutarlo, los estoicos, corroídos por la envidia, recurrieron a la calumnia. Gassendi dedica un buen número de páginas a señalar, bastante acertadamente, que Epicuro recomendaba una vida austera y sencilla de la que él mismo era un modelo (*Discourses,* pp. 45 y ss.). El epicúreo no irá en búsqueda de los placeres cuando se mezclan con el dolor o son seguidos de éste, y sus necesidades materiales serán muy escasas. Gassendi se propone demostrar, como resultado, que la búsqueda del placer personal, entendida de forma apropiada, llevará de hecho al tipo de vida que suele alabarse y considerarse como honorable e íntegra. Hasta los estoicos buscaban el placer, aunque trataban de ocultar tal cosa tras una sarta de verbosos tecnicismos (pp. 82 y ss.). Gassendi insiste desde el principio en que no nos "interesa la Felicidad que mencionan los Pendolistas Sagrados" que nos hablan de las

alegrías de la completa devoción a Dios, por influjo divino, ni "una vida como no podemos imaginar mejor". Sólo pedimos lo que es la "felicidad natural", o sea, la que podemos sensatamente esperar disfrutar en esta vida, en compañía humana (p. 6). Gassendi no nos remite al máximo placer posible. Disfrutar un placer moderado es una finalidad perfectamente aceptable.

Junto con la rehabilitación del placer, Gassendi también intenta una rehabilitación de la egolatría. Su esfuerzo resulta más claro en su explicación de la piedad. Hay quienes insisten en que hay que amar a Dios por sí mismo y sin que nos deba interesar nuestro propio placer. Algunos, esperando demostrar que es posible vivir de esta manera, "presumen y creen que hacen todo esto. En verdad no los envidio ni los contradigo" —dice Gassendi—, pero si son tan desinteresados es debido a un don directo y sobrenatural de Dios. Sin embargo, a Gassendi le interesan la piedad y la virtud de índole natural, "según las cuales el hombre lleva a cabo todo lo que hace guardando respeto a sí mismo". La misma sagrada escritura nos enseña que hemos de amar a Dios porque es bueno con nosotros: perdona nuestros pecados, nos otorga favores y nos promete el cielo. De ahí que al amar a Dios no haya nada malo en "tener en perspectiva esas delicias sempiternas de las que han de gozar quienes han amado y venerado a Dios" (*Discourses,* pp. 111-112; *cf.* 337-338). Si es necesaria la gracia sobrenatural para ser desinteresado, entonces es irrelevante para una ética que se interesa en lo natural, y eso es lo que necesitamos descubrir.

Según la propia opinión de Epicuro, todas las virtudes son tratadas como medios para alcanzar el placer. Al tratar sobre la justicia, por ejemplo, Gassendi se limita en gran parte a dar un extenso pasaje de los escritos mismos de Epicuro, incluyendo los pasajes que afirman que la justicia presupone un contrato social.[13] Pero lo antecede añadiéndole algo. Con citas de los juristas romanos, Gassendi define la justicia como un afán constante y perpetuo para dar a cada cual su derecho, y pasa a hablar del derecho como una facultad que pertenece a los individuos con la que pueden actuar como se les antoje o gozar de la posesión de algo y de su protección. El derecho en este sentido —dice él— parece algo "más antiguo que la justicia". Aun si los hombres carecieran de la voluntad o del deseo que constituye la justicia, existirían los derechos que la persona justa respeta. Sin pausa alguna, asocia esta afirmación con la tesis epicúrea de que la justicia se deduce de la utilidad, añadiendo que deducir el derecho de la naturaleza es lo mismo que deducirlo de la utilidad puesto que lo que es útil es lo natural (*Discourses,* pp. 308-312 y 324-326). Queda claro que los puntos más finos sobre las relaciones entre la ley natural y la utilidad no son de su interés, como tampoco lo es la relación entre desear su propio placer o felicidad y desear el de todos los demás.

2. EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA INCOMPRENSIBILIDAD DE DIOS

La forma en que Gassendi trata los asuntos directamente religiosos nos ayuda a entender mejor lo que se propone. Al principio del libro Gassendi rechaza la negación de la

providencia de Epicuro y afirma que hay un juicio y una recompensa o castigo después de la muerte (*Discourses,* pp. 14 y ss.). A la hora de la muerte —admite Gassendi—, la parte del alma que va conectada al cuerpo cesa de funcionar y con ello placeres y sufrimientos. Pero no por ello se elimina el "espíritu de comprensión". Tal como él lo explica al final de la parte de *Syntagma* que le dedica a la física, hay cabida para la inmortalidad incluso desde la óptica atomista. No obstante, sobre una problemática en la que casi todos los pensadores cristianos insistían que se diese una respuesta perentoria, Gassendi al final vuelve a su postura escéptica inicial. Es la cuestión del libre albedrío.

Gassendi dedica a esta problemática casi toda la parte final de su explicación sobre la moralidad. Su teoría es sencilla. El intelecto discierne lo mejor posible lo bueno de lo malo entre las opciones que se le presentan. La voluntad nos induce a actuar por la que parece ser la mejor, tal como el intelecto lo presenta. Si la voluntad opta inmediatamente por algo bueno que percibe, es claro que está actuando espontáneamente. Para que se le dé por libre, la elección de la voluntad debe venir tras "haber razonado, examinado, juzgado o hecho una elección previa" (*Discourses,* pp. 373-375). La libertad aparece con la deliberación, pues puede que el intelecto no logre ver que actuar de tal manera sea definitivamente mejor que actuar de tal otra. Y si el intelecto es indiferente de este modo, también lo es en cuanto a la voluntad. Y en todo caso, el entendimiento puede juzgar si el acto que se le presenta es mejor que cualquier otro, pues no está "atado a cosa alguna", no está ligado a la búsqueda de un solo tipo de bien. Apartamos nuestra atención de una acción contemplada y examinamos otra (Gassendi no se pregunta lo que nos induce a hacerlo), y si la mente no percibe un resultado claro, la voluntad también es indiferente. Su libertad es su indiferencia (pp. 379-382). Nada de esto está en Epicuro ni en Lucrecio.

Para explicar la experiencia, que Ovidio expresó memorablemente, de ver lo mejor y buscar lo peor, Gassendi recurre a las opiniones de Aristóteles sobre cómo puede fluctuar la mente en sus opiniones (pp. 383-389).[14] Gassendi lamenta nuestra debilidad "aquí en la tierra", y la inconstancia que de ello resulta. Sólo en una vida futura hallaremos remedio para esto, pero, se apresura a agregar, no deberíamos dejarnos absorber por los asuntos sobrenaturales (pp. 382-383).

No preocuparse por los asuntos sobrenaturales es importante para la ética de Gassendi, aunque en los *Discourses* no explica por qué. No obstante, en sus "Objeciones" a las *Meditaciones* de Descartes, no se muestra en absoluto reticente sobre un problema al que debemos enfrentarnos si permitimos que surjan problemáticas de ese tipo. Nuestro juicio es erróneo —dice Gassendi— porque no podemos menos que consentir en las ideas más claras que se presentan a nosotros, aun si éstas, de hecho, son equivocadas. Dios podría habernos equipado mejor, dándonos "una especie de facultad que nunca nos llevara a permitir la falsedad". Es claro que el universo habría sido mucho mejor, con todas sus partes perfectas, de lo que es ahora con muchas partes imperfectas. La imperfección es que el entendimiento humano no hace apropiadamente lo que Dios se propuso hacer. Aun concediendo que la intención de Dios no fue que supiéramos todo, "esto todavía da cabida para extrañarnos por qué dio al hombre una facultad que es

incierta, confusa e inapropiada incluso para los pocos asuntos sobre los que Dios dispuso que decidiéramos nosotros". ¿No lo quiso Dios, o fue incapaz de crearnos con intelectos perfectos para sus fines (Descartes, *Writings,* II.214-218)? Introduciéndonos de este modo al problema del mal, Gassendi simplemente sugiere que no podemos entender nuestra situación moral en relación con la divinidad.

El mismo punto surge a partir del encuentro de Gassendi con el determinismo mecanicista de Demócrito. Un determinismo tan radical —dice Gassendi— parece volver inútil toda deliberación (*Discourses,* pp. 399 y ss.). Gassendi rechaza la tesis epicúrea, que Lucrecio explicó con lujo de detalles, de que un viraje brusco en el movimiento de los átomos en el espacio rompe la cadena causal y da cuenta de la libertad humana.[15] Un viraje de esta índole, en el mejor de los casos, podría ser otro movimiento determinado que no alteraría nada. Habríamos de enaltecer a Epicuro por haber intentado recuperar la libertad humana, pero su intento fue infructuoso (pp. 405-408). Lo mejor que Gassendi mismo puede hacer es adoptar una tesis que atribuye a santo Tomás: Dios, que es destino, creó causas que no son libres y que actúan necesariamente y causas que sí lo son y que actúan independientemente (p. 410). Gassendi examina algunos de los problemas que surgen con esta solución: ¿es la presciencia de Dios compatible con la libertad? ¿Y qué ocurre con la predestinación? ¿Tiene algún caso deliberar si Dios ya sabe lo que haremos o ya ha determinado lo que seremos? Gassendi no contesta ninguna de estas preguntas. Comoquiera que lo miremos, es un asunto muy difícil para nosotros. Como en el caso del problema del mal, Gassendi adopta la línea de los voluntaristas.[16] Hay que decir que Dios es incomprensible y que es un misterio que está más allá de nuestro alcance (pp. 414, 419). Gassendi no se deja amilanar por la incomprensibilidad de Dios ni por el hecho de que no podemos saber si la moralidad de Dios es o no la nuestra. En sus escritos sobre física Gassendi acepta una postura voluntarista sobre el hecho de que los poderes de Dios no conocen límites. También sustenta que Dios puede mudar las esencias de las cosas.[17] A Gassendi no parecía preocuparle ninguna de las implicaciones que esto tenía para la moralidad. Como Hobbes, se contentaba con ver la moralidad instituida para nuestra vida terrenal; lo que está más allá ya no es accesible a la razón.

Somos inmortales; debe haber libertad para que pueda haber deliberación y responsabilidad significativas; se supone que Dios es nuestro juez: pero parece que nos hizo menos perfectos de lo que hubiera podido y no podemos entender toda esta situación. Pese a nuestra imperfección y a nuestras capacidades morales defectuosas, bien podemos, con cierta probabilidad, demostrarle incluso al escéptico que disponemos de una moralidad coherente. Podemos inferirla de las señales que nos arroja la experiencia. Es una moralidad que no apunta de forma muy inteligible allende este mundo, pero en éste sí funciona. Y al parecer no es necesario pedirle más.[18]

3. LA MORALIDAD Y EL DIOS OCULTO

Gassendi, que admiraba a Charron y a Montaigne y que como ellos era un fideísta, resistió el mayor escepticismo de éstos defendiendo un empirismo rudimentario; pero nunca pensó que la razón, incluso si le asiste la evidencia sensorial y ésta es el punto de partida, nos lleve muy lejos. Un pensador mucho más involucrado en la religión se planteó dudas más serias sobre las capacidades humanas en general: Blaise Pascal (1623-1662).

Tras las objeciones, convincentemente articuladas, que san Agustín presentó contra el pelagianismo, hubo pocos pensadores cristianos (si es que los hubo) que sustentaran que los seres humanos podían ganar la salvación siendo moralmente buenos, sin la ayuda de la gracia divina.[19] Lutero y Calvino eran ambos sumamente agustinianos sobre este asunto, e insistían en que la sola moralidad, por mucho que el agente se compenetrara con ella, nunca podría borrar la mancha del pecado original. Un carácter o una voluntad moralmente buenos nunca siquiera podría llevarnos, no digamos a darnos derecho a ello, a gozar de la divina presencia.[20] La enseñanza de que sólo podía purificarnos la gracia que Dios nos daba libremente, con la mediación de Jesucristo, en ese entonces se identificaba señaladamente con el protestantismo. Sin embargo, en el siglo XVII un importante grupo de católicos franceses elaboró una opinión semejante. Fueron seguidores declarados de Cornelio Jansen (1585-1638), un clérigo flamenco. *Augustinus* (1640), del obispo Jansen, era una prolija polémica contra la teoría neoescolástica y en especial contra toda forma de pelagianismo. Sus admiradores franceses formaron un grupo poderoso, que no lo fue menos porque entre sus miembros se contaban dos de los más brillantes polemistas que jamás hayan existido: Pascal y Nicole.[21]

Fueran o no Pascal y Nicole jansenistas con todas las de la ley, lo cierto es que fueron fuertemente influidos por Jansen y sus seguidores. Ambos elaboraron versiones de la opinión agustiniana de que para la salvación se necesita que la gracia otorgada preceda al mérito y de que no toda la gente, de hecho sólo unos cuantos, la consigue. Por consiguiente, ambos creían que la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo vive en un estado de corrupción debido al pecado original de Adán. Lutero y Calvino, que sustentaban opiniones semejantes, reiteradamente promulgaron una estricta moralidad en materia de leyes y sanciones para los pecadores, y reservaron una moralidad de amor para los elegidos: los justos, para quienes la ley no había sido concebida. Pascal y Nicole concordaban en que la caridad es la enseña de los que se salvan. Con todo, Pascal sugirió y Nicole elaboró una opinión sorprendentemente original de la moralidad que opera entre los que no han sido escogidos.

Pascal tenía la moral por algo incomparablemente inferior a la salvación e intentó decir en los *Pensamientos* cómo entre dos cosas incomparables una podía ser inferior.[22] No hay cantidad de algo "inferior" que pueda marcar diferencia alguna respecto a la cantidad o al valor de algo "superior". Al añadir dígitos a un número éste se hace mayor, porque son de la misma índole. Así y todo, nunca al añadir líneas aumenta el tamaño de un plano; nunca aumentando el número de planos se aumenta el volumen. Son de índole diferente. De la misma manera, ninguna cantidad de poder terrenal acrecienta el valor de una mente y ningún aumento en la brillantez de una persona acrecienta su total caridad.

Así que "todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus creaciones no valen lo que el menor impulso de caridad. Éste es de un orden infinitamente superior" (*Pensées,* 308).

El cristianismo enseña la caridad y nada más (270). La caridad es un amor que sólo Dios puede permitirnos tener, y no se lo permite a muchos. Dios de ordinario está oculto y "los hombres están en las tinieblas" como resultado (242 y 427). La sola razón no nos revelará a Dios; incluso podemos darnos cuenta de lo desdichada que es nuestra vida y sentir que estamos hechos para algo más grande, sin que por ello lo encontremos. Dios raras veces se revela a sí mismo y sólo cuando lo hace se nos incita al amor que nos lleva a querer servirlo.[23]

Si "hay pocos cristianos verdaderos" (179) porque Dios raras veces se muestra en el mundo, ¿qué hace posible que los seres humanos vivan juntos? Pascal formula algunas sugerencias sobre lo que podría ser un orden moral auténticamente cristiano. Nos odiaríamos a nosotros mismos porque no somos dignos de amor, y amaríamos únicamente a Dios amándonos a nosotros mismos en la medida en que Dios esté dentro de nosotros (373 y 564). Nos veríamos como miembros de un organismo. Cada parte, al tiempo que está consciente de su propia existencia, subordinaría su "voluntad particular" (*volonté particulière)* a la "voluntad primera *[volonté première]* que gobierna al cuerpo entero" (360 y 368-374).[24] Un conocimiento meramente racional de Dios no nos llevará a este estado, aun si las pruebas sobre la existencia de Dios pudieran convencernos (y Pascal duda mucho de que sirvan para algo). "¡Qué gran distancia entre el conocimiento de Dios y amarlo!", exclama Pascal (377). La gente sencilla cree sin necesidad de argumentos porque Dios se los otorga (380). No obstante, como "todos los hombres se odian naturalmente unos a otros" (210) y son muy pocos los que hacen excepción a este estado para constituir la comunidad de amor, ¿qué hemos de hacer?

La respuesta nos remite a nuestra concupiscencia. Todos sin excepción deseamos nuestra felicidad personal y no hay nada más que nos motive. Dios es de hecho el único bien que tiene el hombre, pero no sabiéndolo buscamos felicidad en cosas que rápidamente nos hastían, dejándonos aburridos y con una necesidad frenética de divertirnos. Nuestro frecuente aburrimiento y nuestra búsqueda interminable de distracción son de hecho señales de nuestra condición de seres miserables y caídos, lo cual demuestra que vamos en pos de metas equivocadas (132 y ss.,148). Pero ahora no podemos rehuir esta futilidad. "El espíritu cree naturalmente y la voluntad ama naturalmente, de manera que, a falta de verdaderos objetos, necesitan apegarse a los falsos" (661). Una vez que nos hemos apartado de nuestro verdadero bien, podemos hacer de cualquier cosa nuestro bien (397). Los que tienen éxito en el mundo se enteran de que "la única vía para obtener el éxito es aparecer honesto, fiel, juicioso [...] puesto que los hombres sólo aman naturalmente lo que puede serles útil" (427). Nuestra concupiscencia, nuestro mal encaminado deseo de felicidad, antes que la intuición de nuestro verdadero bien o las enseñanzas de Dios, ocasiona lo que consideramos ser la moralidad y lo que creemos ser bueno. Vivimos en nuestra imaginación, que establece una segunda naturaleza en nosotros, y nos da sus patrones sobre lo bueno y lo malo,

sobre lo correcto y lo equivocado, y que nos lleva a atribuirles una jerarquía de valores que no es concebible que posean (44).[25] Pascal formula esto de forma bastante concisa: "Se han basado en la concupiscencia y se han deducido de ella reglas admirables de convivencia, de moral y de justicia", pero en las raíces, en las malvadas raíces del hombre, la inicua materia de que estamos formados sólo está oculta; no ha sido arrancada (211). Puede que estas leyes admirables nos mantengan en orden, pero no han de salvarnos.

Pascal detesta a los filósofos. Todos fracasan lamentablemente en localizar el bien supremo y no pueden entender la naturaleza humana. Al criticarlos desde el punto de vista superior de la profunda intuición cristiana, a Pascal no le interesa crear otra postura filosófica. En los *Pensamientos* lo que le interesa es la defensa razonada del cristianismo y no la ética histórica, y por consecuencia es muy breve acerca de ésta. Su acercamiento a la moralidad en su ataque brillantemente arrollador de la casuística jesuítica, las *Cartas provinciales,* puede ser diferente de eso en su propia apología e incluso incoherente respecto a ella.[26] Pero aun cuando hubiese explicado más completa y coherentemente su ética de lo que lo hizo, a los filósofos que se ocupaban de los asuntos morales y políticos de la época les habría parecido difícil servirse de su obra. Estaba tan inquebrantablemente resuelto a procurar la defensa del cristianismo católico y romano que parece excluir no solamente a los paganos, sino incluso a los demás cristianos, del monto total de aquellos que tienen alguna probabilidad de obtener un don salvador de amor y por consiguiente de auténtica moralidad.[27] Verdad es que Pascal nos dice que nunca hay que suponer que algún ser humano, varón o mujer, no tenga ninguna esperanza de ser redimido (427). No obstante, como Pascal piensa que la política, por ser un asunto ligado a la carne, es de índole inferior en materia de valía y de significación, la considera algo relacionado con el mero poder para manipular la imaginación humana y disfrazarse a fin de parecer algo más elevado.[28]

Los seres humanos pueden llegar a ser grandes al hacerse compañía apropiada para Dios; no obstante, la mayor parte de ellos permanece en la desdichada condición a la que el pecado original los redujo. Si bien Pascal admite que "toda nuestra dignidad consiste [...] en el pensamiento" y que el pensar bien es la base de la moralidad, también sustenta que la razón es incapaz de revelarnos nuestra verdadera condición. Sólo "simplemente plegándose" a las verdades de la fe podemos llegar a conocernos a nosotros mismos (131 y 200). En lo que se refiere a la eternidad, nuestra única esperanza está en renunciar a la más mínima esperanza de que podamos hacer algo por nosotros mismos.

4. NICOLE: LA INGENUIDAD DEL INTERÉS PERSONAL

Pierre Nicole (1625-1695) tiene un enfoque más complejamente graduado sobre la condición humana. Asistente de Pascal como investigador en la edición de las *Cartas provinciales,* coautor con Antoine Arnauld del libro de texto, ampliamente utilizado,

conocido como *Lógica de Port Royal,* autor de tratados teológicos y de polémicas pro jansenistas, Nicole también confeccionó, a partir de 1671, una serie de volúmenes de "ensayos morales" que fueron muy leídos hasta bien entrado el siglo XVIII.[29]

Adoptando una manera despreocupada e informal, Nicole presenta una variedad de principios generales que han de emplearse al razonar sobre la moralidad y la política. El ánimo de Nicole es más humano que el de Pascal, con una visión menos desesperada de la condición humana. Lo que le interesa es mitigar la dureza de la enseñanza jansenista, con el objeto de que sus lectores sigan contándose entre los que tratan de llevar una vida religiosa. Voy a concentrarme únicamente en uno de sus temas: las consecuencias que surgen del hecho de que Dios se esconde de todos menos de unos cuantos.

¿Por qué hace Dios esto? Una razón —nos explica Nicole— es que aunque Dios es realmente la causa de todo lo que ocurre, si dejara que esto se viera, nunca nos esforzaríamos por trabajar o por pensar. Más importante aún, Dios se propone esconderse en su obra para que sólo vengan a conocerlo los que lo merecen. Si Dios hiciera milagros continuamente o dirigiera todos los acontecimientos de forma manifiesta, todos sabrían que existe. Y entonces la vida de fe ya no tendría cabida. Sólo podemos ser prudentes y humildes si tenemos que luchar por los bienes mundanos y por la fe (*Oeuvres,* pp. 161-163). Dios nos ha dado varias habilidades para desempeñarnos en el mundo. Debiéramos servirnos de ellas y no sentarnos a esperar que Dios nos provea a punta de milagros.[30] El curso ordinario de la naturaleza es la provisión secreta que Dios ha hecho para nosotros.

De esto se colige, por ejemplo, que aunque Dios milagrosamente pudiera instruir a cada uno de nosotros sobre sus limitaciones morales por inspiración directa, él espera que nosotros las descubramos por nosotros mismos, por las vías ordinarias, mediante el autoexamen (p. 167). El mismo principio explica nuestras sospechas tratándose de conversiones a la hora de la muerte. Claro que Dios podría salvar a alguien que hubiera vivido como un réprobo hasta casi el momento de morir, pero ése no es el camino ordinario de la gracia (p. 169). Debiéramos mostrar gratitud a la gente que nos ayuda porque, aunque es Dios quien hace que se dé esta ayuda, se esconde al beneficiarnos y quiere que honremos los instrumentos necesarios de que se sirve (p. 238). Nicole igualmente saca otras conclusiones, algunas bastante sorprendentes.

Todos sabemos que la gracia sobrenatural es necesaria, si hemos de obrar y adorar a partir de la caridad. No obstante, todo lo que hagamos por caridad también puede hacerse por amor propio (*amour-propre*) bajo la forma de un temor servil. Los actos que se deben a diferentes motivos son esencialmente idénticos y no podemos saber si nosotros mismos u otros obran por caridad o por avidez. La opacidad de nuestros propios deseos y motivos es una bendición —nos dice Nicole—, ya que si realmente pudiéramos saber que formamos parte de los empedernidos, caeríamos en el pecado de la desesperación, y si supiéramos que estamos salvos, nos volveríamos soberbios y nos perderíamos.[31] No estando al tanto del estado de gracia de cada cual, simplemente debemos suponer que todos estamos por igual obligados a hacer lo que manda la ley. Si tratamos de obedecer, debemos esperar apaciblemente que llegue el juicio final en la otra

vida para saber lo que nos indujo a actuar. "Y eso será suficiente —comenta Nicole— para aportarnos una paz humana que no es razonablemente distinguible de la paz de Dios." Como Dios se esconde, aquí la tranquilidad que buscaban los antiguos filósofos tiene el mismo valor en nuestra vida que la tranquilidad otorgada divinamente (pp. 172-174). Así, Nicole nos ofrece razones para no sentir la ansiedad profunda sobre nuestro propio estado de gracia que bien pudiera haber suscitado la postura de Pascal.

En un notable ensayo, "De la caridad y del egoísmo", Nicole oscurece más la línea entre el egoísmo ilustrado y la caridad argumentando que aquél remeda a éste en sus efectos sobre la vida social. Descartes había observado, en una carta a la princesa Elizabeth, que "Dios ha establecido las cosas de tal modo [...] que incluso si cada cual viniera a relacionar todo consigo mismo y no tuviera caridad para con los demás, aún seguiría trabajando comúnmente para ellos, tanto como estuviera en su poder", o por lo menos si viviese en una época en que "la moral no fuera corrupta" (*Writings,* III.273).[32] Nicole desarrolla esta idea, pese a su opinión de que la moral humana es esencialmente corrupta. La caridad y el egoísmo, si bien son totalmente diferentes en sí mismos, dan hasta tal punto los mismos resultados "que virtualmente no hay mejor manera de evaluar adónde debiera llevarnos la caridad que descubrir los caminos por los que pasa el egoísmo ilustrado" (*Oeuvres,* p. 179).[33] De este modo, Nicole invierte el consejo de Hobbes sobre el método que hay que emplear en la ética: en vez de recomendar que se siga la máxima "No hagas a otros..." como una manera de descubrir lo que exigen las leyes naturales basadas en el egoísmo, él sugiere que se sigan consideraciones de interés personal plenamente instruidas para descubrir las exigencias de la caridad (pp. 179 y 190). El ensayo todo pudiera leerse como una ampliación de una de las máximas de La Rochefoucauld: "El interés habla cualquier lengua e interpreta cualquier personaje, incluyendo el del desinteresado".[34]

Nuestra naturaleza corrupta nos lleva a desear desmedidamente el poder, las posesiones, los placeres. Queremos dominar a todos los demás. Pero una vez que nos percatamos de que todos tienen los mismos deseos, nuestro egoísmo nos hace modificar nuestros deseos y estar dispuestos a cooperar con terceros. Además, el deseo más común, específicamente humano, es desear el amor de los demás; y nos damos cuenta de que "nada causa más aversión que el egoísmo" (p. 185). Así no solamente moderamos nuestras exigencias con los demás, sino que tratamos de ocultar el origen de éstas. Nos presentamos como quienes poseemos las virtudes que hacen que los demás nos quieran y nos estimen. La caridad, por ejemplo, nos haría amar la justicia y detestar la injusticia, porque Dios mismo es justicia. El egoísmo ilustrado nos lleva al mismo resultado. Nos hace respetar las posesiones de los demás y sus esferas de acción. Nos enseña a evitar la grosera vanidad de la autoalabanza y a comportarnos con una modestia que no pueda ofender el orgullo de ninguno (pp. 186-187). Estaremos pendientes de nuestros propios defectos, aceptaremos cortésmente que se nos reprenda, y aunque somos naturalmente "maliciosos, celosos y envidiosos", encomiaremos de buena gana las cualidades de otros (pp. 191-193). El egoísmo nos hace pacientes ante el insulto, agradecidos con nuestros benefactores, obedientes a nuestros superiores políticos: en

suma, nos hace imitar las virtudes cristianas tan plenamente que si todos llevaran una vida de egoísmo ilustrado, "poco más les quedaría por hacer que no fuera mudar de finalidades e intenciones para ser tan gratos a Dios como lo serían con los hombres" (p. 200).[35]

Además de mostrar cómo el egoísmo ilustrado origina la buena educación y la moral en la vida común, Nicole recurre a él para explicar el cariz comercial de la sociedad. "Uno da para recibir. Tal es el motivo principal y fundamento de todo trato entre los hombres." El egoísmo nos hace que cuidemos cada detalle sobre las necesidades y los deseos de los demás (como lo evidencia la hotelería) porque con ello se hace dinero. La avaricia es incluso superior a la caridad en este aspecto (pp. 397-398). Así, "todas las necesidades de la vida de cierto modo se satisfacen sin implicar a la caridad" (p. 181). Cada uno de nosotros va en busca de sus propios fines privados, y no piensa en el bien de los demás individuos, y mucho menos en la sociedad como un todo; pero el resultado se parece tanto a la comunidad orgánica de amor que imaginó Pascal, que nadie meramente humano puede conocer la diferencia. No hay que frustrar a Dios. Si la humanidad caída no puede crear un orden de gracia en la tierra, no puede sino remedarla. No es necesario que sepamos lo que estamos haciendo.

5. BAYLE: LA RELIGIÓN Y EL ATEO VIRTUOSO

A lo largo del siglo XVIII, los pensadores avanzados consideraban a Pierre Bayle (1647-1706) como uno de los primeros que luchó para deshacer el yugo de la religión y proveer a otros de elementos que les permitieran hacer por igual. Su *Diccionario Histórico y Crítico,* publicado por primera vez en 1697, fue algo increíble por la amplia y detallada erudición que contenía y aún más por las innumerables insinuaciones de tipo ofensivo y escandaloso que en él se hacían, generalmente en notas a pie de página que correspondían a entradas principales más o menos inocuas. No es sólo que en él se presenten varias doctrinas anticristianas, como el dualismo maniqueo, a manera de soluciones razonables a problemas para los que la teología cristiana no tiene respuesta. Para las sensibilidades de la época era por lo menos tan indignante como lo anterior la manera en que Bayle trataba a varias figuras sacras. Sólo tómese en cuenta el trato que da al rey David, "uno de los más grandes hombres en el mundo, un hombre conforme al propio corazón de Dios", soberano religioso modelo y prefiguración de Jesucristo. Pero en las notas sobre David se le describe como un bastardo y un crápula que realizó incursiones terroristas ilícitas en tierra de gente indefensa; un hombre dispuesto a traicionar a su propio pueblo y que hizo todo para obtener un reino mediante la más vil de las traiciones; un ser sin escrúpulos que logró hacer que alguien perdiera su alma por servirlo y que emprendió guerras injustas. Las figuras bíblicas —explica Bayle— deben examinarse "en función de las ideas sobre la moralidad" porque, de no hacerlo, esto despejaría el camino a la injusticia interminable.[36] Repetidas veces se examina el pensamiento religioso y gran parte de los actos religiosos a la luz de la razón y de los

patrones morales razonables, y aparecen como viles fracasos. No es difícil ver por qué Bayle pudiera ser considerado un furioso ateo.

Además, por la época en que apareció el *Diccionario,* Bayle ya era tristemente célebre por haber sostenido extensamente que el ateísmo acaso no era algo tan malo como la gente respetable lo creía. Su argumento figura en el prolijo *Pensamientos acerca del cometa,* de 1682, cuyo propósito es mostrar que la aparición reciente de un cometa no debe entenderse como una señal de disgusto de parte de Dios ni como una profecía de inminentes desgracias. Aquí la pronunciada vena de Malebranche en Bayle se manifiesta claramente.[37] Éste sostiene que Dios actúa mediante leyes generales y no envía mensajes milagrosos para dar a conocerse él o su voluntad. Y más específicamente —dice Bayle—, Dios no envía cometas para convertir a los ateos. Si éstos se convirtieran por un cometa, no se harían buenos cristianos sino idólatras, y Dios apenas trataría de expeler el crimen de la incredulidad con el de la idolatría, que es peor (*Oeuvres,* III.70-71). Esto lo lleva, en una digresión sumamente enrevesada sobre el ateísmo, a hacer algunas de sus más perturbadoras declaraciones.[38]

La creencia común de que el ateísmo es el estado más abominable que pueda imaginarse —dice Bayle— es un mero prejuicio, que supone que sin el temor del castigo después de la muerte la gente se entregará al vicio y a una sensualidad irrefrenable. No obstante, la experiencia nos muestra que creer en Dios no sirve de nada para controlar nuestros deseos licenciosos (III.86-87a). El primer paso que da Bayle para apoyar su argumento es la afirmación de que la gente no vive realmente según los principios que profesa. Las palabras que Ovidio pone en boca de Medea sobre ver lo mejor y buscar lo peor "representan perfectamente la diferencia entre la ilustración de la conciencia y el juicio particular que nos induce a actuar" (III.87b). Para Bayle no cabe duda de que la conciencia nos muestra principios morales que son claros.[39] Pero nuestros "deseos desaforados" son los que triunfan. Lo mismo ocurre con la creencia religiosa: mírese a los paganos, que creen en muchísimas deidades que prodigan la prosperidad o la desventura y no por ello dejan de cometer "todos los crímenes imaginables". Si la gente viviera de acuerdo con sus creencias, ¿cómo podríamos entender a los cristianos, quienes, pese a haber dispuesto de una revelación inconfundible apoyada por milagros y transmitida por predicadores maravillosos, viven "en el vicio y desorden más enormes"? (III.88.a). Es más, ni siquiera es verdad que quienes alardean de la moral que les enseña su religión no lleguen a creer en Dios. Para citar sólo uno de los muchos ejemplos que da Bayle, los cruzados no fueron ateos disimulados, y aun así cometieron crímenes atroces (III.89b, 90a).

Los ateos y los idólatras —prosigue Bayle—, como todos, son inducidos a actuar por sus pasiones y costumbres. Si los deseos de un idólatra son peores que los de un ateo, aquél se portará peor. Después de todo, son numerosísimos los cristianos que "se pasan casi toda la vida borrachos" porque les gusta el vino; y hay ateos a quienes acaso el vino no sea tan de su agrado. El desenfreno es una cuestión de gusto y no de convicción (III.93a). Así que a Bayle le parece que "una sociedad de ateos, con respecto a la moral y los actos cívicos de éstos, sería en buena medida como una sociedad de paganos". Claro

que necesitarían una aplicación estricta de la ley, pero así ocurre con todos, incluyendo a nosotros los cristianos (III.103b). Casi toda la gente es virtuosa (si lo es) sólo debido a la presión social (III.104-105). Los ateos serían tan susceptibles como cualquier otro al honor y al deshonor públicos, a la recompensa y al castigo; y así, en una sociedad de ateos se vería mucha gente cumpliendo con sus contratos, ayudando a los pobres, oponiéndose a la injusticia y siendo fiel a sus amigos. Incluso la creencia en la mortalidad del alma no alteraría su conducta en estos rubros (III.109-110).[40]

Por supuesto que todo esto más bien parece ser la labor de alguien que trata de terminar con el predominio de la religión. Pero tal no es el propósito de Bayle, que era un devoto hugonote y cuyo blanco no es la creencia religiosa como tal sino la fe católica de aquellos que en Francia perseguían a sus correligionarios. Él mismo, tras haberse convertido brevemente al catolicismo, volvió a sus orígenes hugonotes y como resultado de estos cambios tuvo que vivir en el exilio el resto de su vida. En los *Pensamientos acerca del cometa* Bayle sustenta que los ateos distan de ser tan malos como los creyentes de una religión corrupta. Los cruzados son peores que los ateos, precisamente porque se sirven de su religión como pretexto para cometer los peores crímenes. La Iglesia católica, en efecto, es una Iglesia de idolatría y superstición porque autoriza conductas mucho peores que las que un ateo sin Dios pudiera querer realizar.

El primer ejemplo es la persecución. Tras la revocación del Edicto de Nantes en 1685, los hugonotes fueron sometidos a detestables presiones para que se convirtieran al catolicismo. Uno de los libros más apasionantes, de gran influencia en su época, fue una respuesta directa. Los "convertidores" recurrían a las palabras de Cristo: "Ve por los caminos y por los vallados, y fuérzalos a entrar para que se llene mi casa" (Lucas 14.23). En su obra *Comentario filosófico sobre las palabras del Evangelio* (1686)[41] Bayle observa vehementemente que la persecución no puede acarrear la única devoción religiosa interior que sería grata a Dios (*Commentary,* pp. 35-37; II.371-372a). Este punto es desde luego importante, pero para nosotros la parte más significativa de su argumento se refiere a la manera más apropiada de interpretar el texto que justifica la persecución.

Bayle anuncia desde el principio que su manera de interpretar el texto es enteramente novedosa. Dejando totalmente de lado la crítica textual, la filología, la historia y los misterios, Bayle basa su lectura en un solo principio: "Es equivocada cualquier interpretación que conlleve la obligación de cometer algo inicuo" (*Commentary,* p. 28; II.367a). Luego Bayle enumera las muchas maneras en que la persecución es algo inicuo, injusto y destructor de cualquier orden moral en la sociedad. Entre éstas hace hincapié en la incoherencia de los principios que animan a los perseguidores, que están dispuestos a que el rey de Francia acabe con sus súbditos herejes pero no a permitir que los súbditos acaben con un rey hereje (*Commentary,* p. 48; II.376a). Los mismos perseguidores permiten que se persiga a aquellos que se cree están equivocados en materia de religión, mientras que no permitirían que los monarcas paganos persiguieran a los primeros cristianos. Creen que, tratándose de su propia causa religiosa, la violencia es permisible, pero no si se trata de cualquier otra. Y es que esto —exclama Bayle— es doctrina tan

abominable que él se pregunta si no son los demonios del infierno los que quieren que los asuntos humanos se rijan por ella (*Commentary,* p. 47; II.375b). Bayle presenta muchos otros argumentos, pero hay que concentrarse en el principio básico.

A Bayle le queda bastante clara la implicación revolucionaria de su insistencia en servirse de los patrones morales para evaluar el significado de las Escrituras. Es que "la razón, que nos habla por los axiomas de la luz natural [...] es el tribunal supremo [...] Que no se diga nunca más que la teología es la reina y la filosofía sólo la sirvienta [...]" (*Commentary,* p. 29; II.368a). La razón nos muestra principios innegables tanto en materia de metafísica como de moral. Dios debe de habernos otorgado esta especie de clarividencia para penetrar en su mente (aquí Bayle se muestra una vez más muy afín a Malebranche) y para que nos sirva de guía infalible de lo que dice su mensaje escrito. Sin una prueba tal no podemos saber si el mensaje viene de Dios o del diablo. Lord Herbert había esbozado este punto en 1624 en su dificultoso latín, y Whichcote ya llevaba explicando cosas semejantes a un público reducido en Inglaterra durante tres décadas cuando Bayle planteó estas doctrinas, pero fue éste quien, con su energía inagotable y su animado estilo polémico, hizo que por primera vez se prestara oído a estas opiniones en Francia y en toda Europa.

Al hacer de la razón la reina, ¿está Bayle destronando la religión?[42] De ninguna manera: lo que está haciendo es recurrir a un principio de interpretación de las Escrituras que fue propuesto por primera vez por un teólogo hugonote. En 1682 Pierre Jurieu publica un examen de la doctrina de la Eucaristía en el que argumenta contra la opinión católica de que el pan y el vino de la comunión deben tomarse como que son literalmente la carne y la sangre de Cristo. La doctrina se basa en las palabras del Evangelio: "Éste es mi cuerpo". Sin embargo, Jurieu dice que sabemos que hay algunos pasajes de las Escrituras que necesitan una interpretación figurada. Si un pasaje es absurdo, ridículo o lleno de contradicciones, debe explicarse de manera figurada. Y hay una tercera regla, que nos viene de san Agustín: "Cuando un texto parece ordenarnos cometer un crimen, hay que entenderlo figuradamente". La doctrina católica de la Eucaristía no llega a respetar este canon, mientras que la doctrina protestante sí lo hace y la interpretación que exige la moralidad es la que debe dominar.

De este modo, la defensa que Bayle hace de la tolerancia es doctrina hugonota de buena ley, y no es ni atea ni tiene el propósito de eliminar la religión de la sociedad. Su cometido es mostrar que las naciones deben aprender a permitir que florezcan diferentes comunidades religiosas dentro de ellas, contrariamente a la exigencia tradicional, fuertemente asentada, de que haya uniformidad religiosa. Las religiones deben aceptar lo que se llamó libertad de conciencia, tomando la palabra conciencia en su sentido tradicional de la voz interna que nos comunica la voluntad de Dios. Bayle incluso atribuye un nuevo sentido a la frase, distinguiendo la certidumbre que el intelecto puede tener si aplaza su consentimiento a menos que las ideas que examina sean completamente claras y distintas, de la certidumbre que la conciencia puede ofrecernos. "En materia de religión —nos dice Bayle—, la regla para juzgar no radica en absoluto en el entendimiento sino en la conciencia; o sea que uno debe aceptar los objetos no conforme

a las ideas claras y distintas sino según la conciencia nos diga que aceptándolas estamos haciendo algo grato para Dios."[43] Es la moralidad la que debe decirnos qué doctrinas religiosas debemos aceptar, y no lo contrario.

Bayle sostiene que la luz natural de la razón da axiomas tan claros que nadie puede dudar de ellos o negarlos. Uno de ellos es que debe obrarse según nuestra conciencia. De otro modo la aprobación a lo que dice la religión es forzada, irreal e inaceptable para Dios. Sin embargo, es claro que las conciencias varían; y Bayle no podía dilucidar cómo poder resolver los problemas que de ello resultan. Supóngase que la conciencia de un "conversor" le dice que persiga herejes. ¿Qué sucede entonces con los axiomas irrefutables que lo prohíben? En la "Tercera clarificación", que sirve de apéndice al *Diccionario Histórico,* Bayle expone una opinión fideísta: "La religión cristiana es de índole sobrenatural... su componente básico es la autoridad suprema de Dios que nos propone misterios, no tanto para que podamos entenderlos sino para que podamos creer en ellos con toda la humildad que se debe al ser infinito" (*Dictionary,* p. 421). Así, cuando Bayle dice que el partido de la razón siempre llevará las de ganar en las disputas con los teólogos, que siempre tendrán que "buscar refugio" en la "luz sobrenatural" (p. 410), no es porque abandone la religión. Puede que el escepticismo fideísta parezca ser un escepticismo religioso pero ya hemos visto que no lo es, ni siquiera si separa la moralidad y la posibilidad de una vida moral decorosa de la religión.

Para poder apreciar un cuadro apropiadamente —dice Pascal—, uno no debe estar ni muy lejos ni muy cerca de él. Sólo hay una perspectiva correcta. "La perspectiva fija el sitio en el arte de la pintura; pero en la verdad y en la moral, ¿quién lo fijará?" (*Pensées,* 21). A él mismo no le cabía ninguna duda. "El razonamiento de los incrédulos en la *Sabiduría* [de Charron] sólo se funda en que no hay un Dios. Sentado esto —dice—, gocemos de las criaturas. Esto es ponerse en lo peor. Pero si hubiese un Dios al que amar no habrían sacado esas conclusiones" (*Pensées,* 618). Para quienes piensan que el Dios oculto sólo *parece* estar ausente de su creación, puede que el amor hacia los seres humanos sea una segunda opción, aunque inferior a la mejor y primera. No obstante, Pascal, Nicole y Bayle sugieren que la búsqueda del bien que llevan a cabo los seres humanos aún sin redimir puede ser suficiente para permitir al mundo que siga adelante por su cuenta. Si nunca podemos llegar a conocer nuestros motivos y si nuestros propios esfuerzos por optimizarlos son de todos modos inservibles, la perfección no puede ser asunto que merezca atención. El objetivo de la moralidad es entonces no mostrarnos cómo reconciliarnos con Dios u obtener la salvación a partir de él. Acaso su objetivo —tal como Gassendi lo creyó— no sea otro que enseñarnos cómo preservar y acrecentar la felicidad humana. Sin un punto de vista sobrenatural desde el que se juzgue, eso puede ser más que una segunda opción.

[1] En el capítulo x, nota 1, me referí al estudio de Knox de 1950 sobre este tema.

[2] Véanse los textos reeditados en Adam y los estudios de Spink, 1960; Pintard, 1943, y D'Angers, 1954.

[3] Los ciudadanos a los que Tomás Moro presenta en su *Utopía* (1516) viven siguiendo una ética epicúrea, aunque el mismo Moro era un católico devoto. Y casi un siglo antes, el humanista italiano Lorenzo Valla había publicado una defensa del epicureísmo en su libro *De Voluptate (Sobre el placer)*.

[4] De Sarasohn (1996) es el estudio más completo sobre la ética de Gassendi. En él la autora trata las influencias que tuvo Gassendi, las relaciones de éste con Hobbes y el uso que hizo Locke de su obra, lo mismo que su propio pensamiento moral y político. Véase también la obra anterior de la autora, Sarasohn, 1982 y 1985. Jones, 1989, capítulo 6, da un útil resumen sobre el epicureísmo en el Renacimiento; el capítulo 7 ofrece una buena visión general sobre Gassendi. En ambos capítulos Jones se centra, tal como lo hace por entero en Jones, 1981, en la ciencia y la metodología más que en la moralidad.

[5] La Iglesia hizo saber a Gassendi su disgusto por la publicación del primer tomo. Tales desagrados podían ser graves: en 1624 se amenazó con la pena de muerte a un grupo formado por tres jóvenes que querían sostener una disputa pública contra las tesis de Aristóteles. Véase Pintard, 1943, p. 153; Tack, 1974, p. 119.

[6] Lo precedía un extenso estudio sobre la vida y las enseñanzas de Epicuro, que comenzaba con un texto cuidadosamente establecido de sus escritos tal como los presentaba Diógenes Laercio, y continuaba con una traducción, una biografía que defendía el carácter de Epicuro y un comentario detallado. Esta obra es uno de los hitos de la erudición clásica.

[7] Para Epicuro véase Diógenes Laercio, x.29-30.

[8] Gassendi tiene algunas cosas interesantes que decir en respuesta a lo que interesa a los pirrónicos sobre el criterio y el razonamiento circular (por ejemplo, *Works,* ed. de Brush, pp. 345-348).

[9] El ejemplo, sin la referencia al microscopio, se remonta a la antigüedad.

[10] Véanse las "objeciones" que hace Gassendi a Descartes, *Writings,* II.215, en las que sostiene que la mayor evidencia racional de la existencia de Dios es el orden y la organización del mundo y de sus partes.

[11] Pese a que opina que es importante, Gassendi deja la moral hasta lo último en el *Syntagma,* y le dedica menos espacio que a los demás temas. De los seis tomos de la edición abreviada de *Syntagma* por Bernier, que es la que casi siempre utilizo aquí, la ética sólo figura en el último.

[12] Estoy de acuerdo con Tack (1974) (p. 216, nota 389) en que Rochot se equivoca cuando afirma que Gassendi modifica significativamente la postura epicúrea sobre la moral (Rochot, 1944, pp. 98-99).

[13] Diógenes Laercio, x.150-151.

[14] En este punto Bernier añade, sin ningún aviso, varias páginas de sus propias opiniones sobre el libre albedrío, que contradicen rotundamente las de Gassendi. La voluntad puede hacer caso omiso de lo que el entendimiento le muestra; no es como Gassendi, citando a Cicerón, había dicho que era, con la voluntad, por así decirlo, puesta junto a una balanza, y siempre podemos detener la acción aun si nos hallamos frente a una creencia sobre el bien supremo (*Discourses,* pp. 389-391). No hay fundamento en el *Syntagma* de Gassendi que dé pie a estas consideraciones, aun si, por supuesto, éstas no dejan de tener cierto interés por sí mismas. Bernier pone otra extensa *addenda* al final de *Discourses,* III.III.

[15] Lucrecio, *De Rerum Natura,* II.243-262.

[16] Estoy agradecido con Margaret Osler, "Fortune, Fate, and Divination. Gassendi's Voluntarist Theology and the Baptism of Epicureanism", en Osler, 1991, pp. 155-174.

[17] Este punto lo debo a Osler, 1994, capítulo 2, sobre todo las pp. 52-56, 163 y ss.

[18] Jones, 1989, capítulo 8, esboza las venturas por las que pasó el epicureísmo en Inglaterra durante el siglo XVII. Jones apunta la publicación de *Epicuru's Morals,* de Walter Charleton, en 1656 y la exposición sobre el epicureísmo que figuraba en *History of Philosophy,* de Thomas Stanley, en 1655, la primera en su tipo en Inglaterra. En la biografía de Stanley, anónima, breve y prácticamente inservible, que antecede a la edición de 1721, se nos dice que, al escribir su historia, éste no hacía sino seguir el e'emplo "del instruido Gassendi". A Epicuro le dedica alrededor de 100 páginas, mientras que a Pitágoras, el verdadero creador de la filosofía moral, le tocan 80, a Platón 60 y a Aristóteles 40. Al disertar sobre Epicuro, Stanley explica con mayor detalle ciertos puntos de los epicúreos muy a la manera de Gassendi. No obstante, Stanley muestra a un Epicuro que se aferra a la materialidad y a la mortalidad del alma, la declinación de los átomos como fuente del libre albedrío, y la paridad del derecho y de la justicia. Charleton es más ameno aunque no más original. En Francia, además de Gassendi, hubo varios propagadores del epicureísmo, entre los que estaban J.-Sr. Sarasin, un poeta y ensayista cuyo

"Discours de morale sur Épicure", escrito en 1645-1646, se inspira en los primeros trabajos de Gassendi. Comienza rechazando las opiniones tradicionales sobre el carácter canallesco del epicureísmo y luego afirma que Epicuro recomendaba una vida tan austera como la que ensalzaban los estoicos.

En 1717 Anthony Collins alababa a Epicuro como un gran librepensador, que se distinguía por poseer innumerables virtudes, en particular la de la amistad. Nuestra propia religión no hace una verdadera virtud de la capacidad para una amistad verdadera —dice Collins— y por ello mismo nuestra veneración de Epicuro, que sí la tenía, debiera ser aún más grande (Collins, 1717, pp. 129-131). Al parecer, el prestigio de Epicuro era entonces lo suficientemente importante para permitir que su vida sin tacha se usara como un reproche a la moralidad cristiana.

[19] Véase el capítulo II, sección 2.

[20] San Agustín mantenía que si la bondad moral libremente deseada bastara para la salvación, entonces Jesucristo habría venido en vano, lo cual es impensable.

[21] Véase Abercrombie, 1936, para un informe global sobre el movimiento jansenista, incluyendo, en las pp. 126-153, un resumen sustancial de *Augustinus.* En aquellos tiempos se señalaron las similitudes entre jansenistas y calvinistas; ciertos hugonotes pensaban que los jansenistas eran calvinistas ocultos, y los jesuitas estaban de acuerdo con ello, atacándolos como "calvinistas disfrazados" (véa se Rex, 1965, pp. 52-53).

[22] Aquí sigo a Baird, 1975, capítulo 1. Las referencias de los *Pensamientos* de Pascal son conforme al número de Lafuma, el primer número enlistado en la traducción de Krailsheimer aquí empleada. No sé si Pascal estaba al tanto sobre la discusión medieval de la caída de Lucifer y el pensamiento que de allí surgió sobre la prioridad que tiene la justicia sobre el bien. Véase el capítulo II, sección 3.

[23] Véase la cuarta carta a Roannez, *Oeuvres,* p. 267.

[24] Para la importancia de los pensamientos de Pascal, aquí en la evolución de un concepto sobre la voluntad general, véase Riley, 1986, pp. 14-26.

[25] Pascal rechaza la opinión de Montaigne de que las leyes del país han de ser obedecidas porque son las establecidas. Pascal opina que la gente más bien obedece porque piensa que las leyes son justas; y esta creencia, por ingenua que pueda ser, debe sostenerse (*Pensées,* 60, 61, 66 y 86).

[26] Baird, 1975, capítulo v, comenta algunas de las dificultades a las que se enfrenta Pascal al elaborar una teoría coherente de la moralidad, dada su opinión sobre las índoles inconmensurables de valores.

[27] "Sólo conocemos a Dios a través de Jesucristo. Sin su mediación toda comunicación con Dios se interrumpe... Fuera de eso... es imposible probar absolutamente que Dios existe, o enseñar una doctrina y una moralidad sensatas" (*Pensées,* 189). Como nadie puede conocer a Dios provechosamente sin reconocer a Cristo (191), la base de la teoría iusnaturalista se desbarata. Encima, sólo los católicos entienden que Dios se oculta en el pan sacramental (Carta a Roannez, *Oeuvres,* p. 267); y hay que aceptar que el Papa es la cabeza de la única Iglesia verdadera (*Pensées,* 569).

[28] Véase Keohane, 1980, pp. 266-282, para una buena exposición sobre las opiniones políticas de Pascal.

[29] Locke tradujo tres de ellos, aunque no publicó las traducciones. Para el público de Nicole véase la "Conclusión" del compacto y extenso estudio de James, con el cual estoy muy en deuda. Abercrombie (1936, pp. 244-273) da cuenta del involucramiento de Nicole en el jansenismo, anotando que aunque los ensayos morales eran "sumamente populares"... la notable excelencia de la contribución de Nicole a la filosofía moral nunca ha recibido el reconocimiento debido (p. 275). (Abercrombie, por cierto, piensa que Nicole no tuvo ninguna participación en la redacción de la *Lógica de Port Royal.)* Marshall (1994, pp. 180-186) ofrece una excelente exposición sobre las opiniones de Nicole en materia de moralidad y su influencia sobre Locke. Raymond (1957) es igualmente útil.

[30] Este punto es afín a Malebranche. Acaso este principio haya sugerido a Locke uno de los argumentos que éste usó contra las ideas innatas, a saber, que Dios nos equipó para que elaboráramos todas las ideas que necesitamos de lo que la experiencia nos muestra. Las ideas innatas serían redundantes.

[31] Una opinión similar sobre nuestra incapacidad para conocernos se expresa en la *Lógica de Port Royal,* donde Arnauld y Nicole describen la mente humana como algo "por lo común débil y oscuro, enturbiado por las nubes y las luces falsas". Pasaje citado en Rex, 1965, p. 42.

[32] Pufendorf expresa un pensamiento similar: puesto que somos tan interdependientes, cuanto más se ame un hombre a sí mismo, "más se esforzará mediante actos bondadosos a hacer que los otros lo amen" (*DJN,* II.III.16, p. 213).

[33] Al citar de este ensayo utilizo la traducción de Elborg Forster en mi libro *Moral Philosophy from Montaigne to Kant,* pp. 369-387, si bien sigo dando la referencia a Jourdain.

[34] La Rochefoucauld, *Maximes,* en *Oeuvres complètes,* p. 408, núm. 39 en la edición de 1678. La Rochefoucauld compartía muchas opiniones jansenistas con Pascal y Nicole.

[35] El prominente jurista francés Jean Domat codificó el derecho francés basándose en la teoría de Nicole. Véase su *Traité des lois,* 1689, IX.3; para una exposición al respecto, véase James, 1972, pp. 151 y ss.; Keohane, 1980, pp. 304-306, y Kelley, 1990, pp. 215 y ss.

[36] Véase el *Historical and Critical Dictionary, s. v.* "David and Manicheans". En las notas a los "Paulicians", pp. 169 y ss., Bayle continúa debatiendo sobre el problema del mal, diciendo que es incomprensible cómo una deidad todopoderosa, justa y benevolente podía permitir el mal en su universo. Éste es el tipo de observación que incitó a Leibniz a escribir la *Teodicea.*

[37] Para una breve reseña de los usos que Bayle hizo de la doctrina de Malebranche y las mudanzas en la actitud que mantuvo hacia ésta, véase la introducción de Riley a su traducción del libro de Malebranche, *Treatise on Nature and Grace,* pp. 81-91. Las *Oeuvres diverses* citadas en el texto es la obra en varios volúmenes publicada por Labrousse.

[38] "Los famosos ejemplos de ateos virtuosos se invocan para probar la séptima prueba de la séptima prueba de la cuarta respuesta a la primera objeción de la propuesta de que los cometas no son señales aciagas." Sandberg, 1966, p. 28.

[39] Esto ya lo enseñaba Bayle en 1675, tal como reza el plan de estudios de su curso sobre filosofía (*Oeuvres,* IV.259-260), donde dice que, a pesar de la caída, algunos principios morales aún siguen siendo evidentes para nosotros, y esa conciencia nos muestra los principios de la ley natural.

[40] Tuck, 1993, pp. 97-99, dice que en el siglo XVI el teórico político veneciano Paolo Sarpi sustentaba que una comunidad de ateos moralmente decente sería posible.

[41] Cito los números de página de *Philosophical Commentary,* en la traducción de Tannenbaum, seguido de la referencia a *Oeuvres diverses,* vol. II.

[42] En este párrafo estoy totalmente en deuda con Rex (1965, pp. 145-152), uno de los pasajes más reveladores de un libro brillante.

[43] Citado en Sandberg, 1966, p. 65, de *Nouvelles lettres critiques,* II. 334.

XIV. LA RECUPERACIÓN DE LA VIRTUD

CARL FRIEDRICH STÄUDLIN, el primer historiador que agrupó a los filósofos morales modernos por nacionalidad, afirmaba que durante el siglo XVIII los autores británicos de ética habían hecho más para que avanzara la disciplina que sus colegas franceses u holandeses, y admitía que habían sido de considerable influencia incluso en Alemania. En la parte que trata de los filósofos morales británicos, Stäudlin juntó, creo que por primera vez, a aquellos que ahora tenemos por canónicos, si bien el énfasis que pone en los autores (dos páginas para Hobbes, 17 para Adam Smith) no es el nuestro.[1] Stäudlin hizo bien en apuntar que los problemas que estaban tratando habían surgido de un debate cosmopolita. Si a menudo se ha pasado por alto este punto es porque durante el siglo XVIII los británicos tendían, en gran parte, a intercambiar ideas en un círculo cerrado. También se debe al hecho de que la antología de Selby-Bigge, *British Moralists,* publicada por primera vez en 1897, dio a conocer con mayor rapidez sus escritos que los de sus homólogos de la Europa continental. Esto es lo que ha hecho, entre otras cosas, que se haya estudiado a los moralistas británicos más a fondo que a cualquier otro grupo comparable de filósofos morales modernos. Al presentar lo que se debatía en Gran Bretaña en este capítulo y en los siguientes, no me esfuerzo por presentar un comentario crítico completo. Sólo intento mostrar cómo algunas de las cuestiones generadas precedentemente por los intercambios de ideas en Europa evolucionaron en el envidiado ámbito británico, libre y políticamente estable.

1. LA VIRTUD Y LA LEY

Se dice a veces que el estudio de la virtud y de las virtudes se desatendió durante los años formativos de la filosofía moral moderna.[2] Dado el relieve que cobra la virtud en la ética de Hume y Kant, la acusación es un tanto extraña. Podemos entenderla solamente si suponemos que los que la hacen tienen en mente cierto tipo de teoría centrada en la virtud y deploran la falta de algo por el estilo en los inicios del pensamiento moderno. La ética de Aristóteles es la que los amigos de la virtud más probablemente consideren como el paradigma de lo que es una teoría centrada en la virtud. Si tal es el caso, estrictamente hablando sería incorrecto decir que las teorías morales de Aristóteles estaban fuera del juego. Lutero reconoció que la *Ética a Nicómaco* contenía buenos consejos sobre cómo comportarse en asuntos mundanos; y por toda Europa, profesores de diferentes orientaciones religiosas impartieron clases sobre la obra, la editaron y publicaron glosas acerca de ella bien entrada la época en que vivió Kant. Pero quizás esto no sea suficiente. Como todos podríamos convenir, estas obras no contribuyeron a las perspectivas distintivas del pensamiento moral moderno. De ahí que, si Aristóteles proporciona el único modelo de virtud ética, la queja emitida por los amigos de la virtud

sea comprensible.

Junto con el lamento sobre el hecho de que había decaído el verdadero interés por la virtud, a menudo nos llega una explicación sobre el porqué de este decaimiento. De manera bastante general, en la era moderna la teleología aristotélica ya iba siendo desbancada, por lo que era fácil suponer que la desaparición de la ética aristotélica era consecuencia del abandono de la teleología en la ciencia. Sin embargo, ésta sería una explicación equivocada. Sea cual fuere el destino de la teleología en la física, los pensadores del siglo XVII se servían ampliamente de la teleología cristiana para explicar el propósito de los diversos temperamentos, sentimientos y facultades que vienen a configurar nuestra naturaleza de seres morales, y algunas veces para demostrar nuestra verdadera meta o también nuestra función en el universo. Una teleología de este tipo no desapareció en el siglo XVIII, ni tampoco la creencia de que sin conocer los fines de Dios no podíamos saber cómo encauzar nuestros actos. "Si el objetivo de Dios al engendrarme fuere algo totalmente ignoto; si no fuere su gloria [...] ni mi propio bien [...] ¿cómo voy a saber lo que he de hacer aquí?"[3] La interrogación de Edmund Law era un lugar común, lo mismo que las respuestas tranquilizadoras que se formulaban. Si una ética de la virtud exige una teleología, no había ningún problema en proporcionarla.

No obstante, el mismo cristianismo concebía serias dudas morales en cuanto a una ética que estuviera centrada en la virtud. Lutero abundaba en injurias contra la ética aristotélica en la medida en que su preocupación por la virtud se entromete en la vida interior. Thomas Reid apuntó más secamente una oposición entre la ética de la virtud y la ética cristiana. "La moral ha sido sistematizada de diferentes maneras —comentaba Reid —. Los antiguos solían clasificarla según las cuatro virtudes cardinales de prudencia, templanza, fortaleza y justicia, mientras que los autores cristianos, creo que más apropiadamente, según los tres deberes que tenemos con Dios, con nosotros mismos y con el prójimo."[4] Reid creía que la moralidad que enseña el cristianismo se refiere al deber y no a la virtud, entendiendo el deber como actos que cumplen con la ley. Hay ciertos aspectos de la enseñanza católica que atestiguan la prolongada historia que está tras la opinión que tiene Reid sobre moral cristiana. Ya señalé en el capítulo II, sección 2, que santo Tomás supeditaba las virtudes a las leyes de naturaleza. Más aún, desde los primeros tiempos en que se practicó la confesión, en el siglo VI, hasta el gran florecimiento de la casuística en los siglos XVI y XVII, lo que preocupaba a los católicos moralistas eran actos específicos que pudieran ser o no pecados, con las consiguientes sanciones en caso de que lo fueran. Si alguna vez hubo una ética sobre actos y dilemas, fue aquí.[5]

El rechazo de los enfoques aristotélicos acerca de la virtud se debía, en resumen, a las deficiencias religiosas y morales que en ellos se percibía. Lo más probable es que los cristianos pensaran que para individuos de nuestra índole sólo sería eficaz una moralidad centrada en la ley. La postura más común en los siglos XVII y XVIII era que la virtud es secundaria a leyes y normas. John Locke expresó lo que había sido un lugar común durante mucho tiempo: "Cualquiera que sea el patrón que nos sirva para forjar en la mente las ideas de las virtudes y de los vicios [...] el que sean rectas o torcidas depende

de su conformidad o inconformidad con los patrones prescritos por alguna ley" (*ECHU,* II.xxviii.14).[6] El siglo anterior el teólogo puritano William Perkins había dicho lo mismo: "La justicia universal es la práctica de toda virtud: de aquella por la que un hombre observa todos los mandamientos de la Ley".[7] Hasta a Aristóteles se le hizo entrar en esta línea, tal como lo muestran las notas de un catedrático de Cambridge en el siglo XVII al ver con sus estudiantes la *Ética a Nicómaco:* "El otra día propusimos una definición de la virtud —dice—: es el ánimo constante del alma por vivir conforme a la ley".[8] Todavía en 1785 William Paley trataba las virtudes como los hábitos para seguir las normas con las que aplicamos el mandato divino para optimizar la felicidad (*Principles,* II.7).

Hemos visto que los perfeccionistas siguieron una línea diferente de pensamiento. Para ellos el conocimiento necesario para llevar el alma o la mente a un estado apropiado o loable no es en última instancia el de las leyes morales. Es un conocimiento sobre el orden del universo, o sobre los grados de perfección del ser. La cuestión moral que en ellos es central se refiere no a buenas acciones o a leyes vinculantes, sino al mejor estado en que pueda encontrarse la mente de cada persona. La persona perfectamente virtuosa o sabia tiene una mente que va de conformidad con un orden racional y objetivo con sólo conocerlo. Aquellos que son perfectamente sabios o virtuosos desean lo que es bueno de verdad y hacen lo que es correcto. Nuestro primer esfuerzo debe ser acercarnos cada vez más a esa perfección. Para los perfeccionistas lo esencial es el carácter, y la acción correcta es algo secundario, en tanto que, al parecer, la acción correcta es dominante en las teorías de la ley natural y en el carácter secundario. Según algunos, eso basta para apuntar a los perfeccionistas en la lista de los exponentes de una ética de la virtud y excluir a los iusnaturalistas.

Éstos, sin embargo, no pasaron por alto el carácter. Como he tratado de demostrar, su teoría de los deberes imperfectos conlleva, entre otras cosas, su afán por admitir en el seno de la vida moral esa parte en la que cuentan los motivos y la sensibilidad a los matices que presentan los casos particulares que no pueden explicarse siguiendo reglas. Los iusnaturalistas rechazan las reglas en el ámbito de los deberes imperfectos; y si bien remplazan la perspicacia cognitiva de Aristóteles con discreción, claramente insisten en la importancia de poseer el buen carácter que exigen los deberes imperfectos. Es una fuente de mérito, incluso con Dios. Si bien los iusnaturalistas de este modo restringen su enfoque de lo que es algo así como una teoría de la virtud a sólo una parte de la moralidad, los perfeccionistas distan mucho de decir que la virtud es suficiente. En su opinión, la mayoría de la gente nunca estará lo bastante cerca de la perfección para que se le permita actuar siguiendo únicamente su propia intuición. Entonces, por razones diferentes, los perfeccionistas y los iusnaturalistas por igual concluyen que la gran mayoría de la gente no puede llevar una vida de virtud aristotélica. Siempre necesitará que otros la guíen, que se le haga actuar mediante amenazas externas y que las leyes la orienten.

2. LA VIRTUD EN LA UTOPÍA

Cuando presentamos las opiniones de Maquiavelo señalé que el término que éste usaba, *virtú,* no podía traducirse por la palabra "virtud". Así y todo, por un giro inesperado, las opiniones políticas de Maquiavelo contribuyeron a originar una teoría ética que se centraba en la virtud y que era un tanto más cercana al sentido moral convencional de ésta. El libro de Shaftesbury, *Investigación sobre la virtud o el mérito,* publicado por primera vez en 1699, tradicionalmente es considerado, con sobrada razón, como una obra que emprende nuevos derroteros en el pensamiento sistemático sobre la moralidad. Voy a sostener que la obra de Shaftesbury debe entenderse a la luz de la participación de éste en el maquiavelismo renovado que era cosa corriente en su época.

Los historiadores nos han demostrado cómo el republicanismo clásico de Maquiavelo llegó a Inglaterra y a Escocia y desempeñó un papel en el pensamiento político británico durante los años agitados del siglo XVII y de la primera parte del XVIII.[9] La figura central a mediados del siglo XVII es James Harrington, cuyo libro *Oceana,* * publicado en 1656, describía en forma utópica cómo sería la república clásica si se le creara en Inglaterra, tomando en cuenta las características particulares de la geografía y de la historia inglesas.

Como Maquiavelo, Harrington buscaba una forma de gobierno que pudiera garantizar a un país libertad al igual que estabilidad y permanencia. Un gobierno de leyes y no de hombres era su objetivo, y en su opinión el secreto estaba en lograr los procedimientos apropiados para legislar. Déjese que unos pocos, los que son capaces de inventar nuevas políticas y estrategias para encargarse de un mundo tornadizo, propongan lo que el Estado debería hacer; y déjese que la mayoría, que puede ver lo que es bueno para el común, decida si adopta o no las propuestas de aquéllos. Como resultado se tendrá una república justa, libre y perdurable. Para garantizar su perduración se necesitan dos leyes fundamentales. Una establece que todos los que ocupen cargos públicos, incluyendo los que forman parte del cuerpo legislativo, debieran turnarse los cargos y ser elegidos por votación secreta. La otra rige la posesión de la tierra. Aquellos que deban ejercer el cargo electivo de legislador deben poseer una base material sobre la cual asentar su vida. Deben estudiar el arte de la guerra y del gobierno y disponer de tiempo para dedicarse por entero a la república. Por consiguiente, deben poseer riquezas, pero no más de las que son necesarias para ocupar dignamente las funciones que han de llevar a cabo para el Estado. De ahí que aunque se permita a quienquiera incrementar sus posesiones y ganar la elección a cargos elevados, debe haber leyes estrictas contra la adquisición excesiva de tierras. A éstas Harrington las llama "leyes agrarias", viéndolas como el verdadero fundamento de la república. La comunidad "está fundada —dice Harrington— en una igualdad agraria, y si se da la tierra a los hijos de los hombres, este equilibrio es la balanza de la justicia" (*Oceana,* p. 322 [255]). No es necesario que la gente posea tierras para ganarse la vida. Como las propuestas legislativas siempre deben pasar por su aprobación antes de ser aplicadas, la gente puede tener garantías de vivir decorosamente sin siquiera gozar de esas posesiones.

El principio natural de la república es la justicia (p. 203). Y Harrington está seguro de

que la rotación de los cargos públicos, el agrario y la división de las tareas de gobierno en proponer leyes y aprobarlas, todo este conjunto crea "el equilibrio de la justicia". Así y todo, Harrington tiene tan poco que decir sobre la justicia en sí misma que su editor literario moderno no juzgó necesario poner una entrada al respecto en un índice que es exhaustivo. Pero no deja de haber una opinión acentuada sobre la justicia, que va implícita en *Oceana*. Está vinculada con una visión más general acerca de lo malo y lo bueno, que, una vez más, Harrington apenas esboza.

Harrington ve el alma indecisa entre la razón y la pasión y presenta lo que a primera vista parece una opinión convencional sobre la relación que éstas tienen con el vicio y la virtud: "Pues así como lo que había de pasión en la contemplación de un hombre, cuando se convierte por voluntad de él en acción, lo lleva al vicio y a la esclavitud del pecado, así lo que había de razón en la contemplación de un hombre, convertido por su voluntad en acción, se hace virtud y libertad de alma" (p. 169 [60]).

Lo que Harrington quiere decir, sin embargo, dista mucho de ser convencional. Es que si una inclinación a la racionalidad rige a cada uno de nosotros, entonces lo que ésta nos lleve a hacer contará como algo virtuoso, mientras que si son las pasiones las que rigen, el resultado cuenta como vicio. Lo bueno y lo malo de la acción van determinados por el estado interno del agente y no por la ley ni por sus consecuencias. Lo que es cierto de la acción individual vale también en la república. La razón se identifica con velar por el interés de todos, y la pasión con el interés particular; y sólo lo que se hace a partir de la razón cuenta como correcto (pp. 173 y 280-281).

La opinión de Harrington acerca de la justicia ensancha su tesis sobre la índole de la virtud y del vicio. No cree que la justicia plantee cuestiones teóricas que presenten dificultad. Existe un procedimiento sencillo para obtener la justicia. Si el propósito es dividir los bienes para que se llegue "a conceder, en todos los casos, la supremacía al interés o derecho común, a pesar de la proximidad del que sujeta a todo hombre en privado", téngase en cuenta que hasta unas simples campesinas saben cómo hacerlo.

> Por ejemplo: dos tienen, aún sin partir, un pastel que se les dio para ambas, para que cada cual tuviera su mitad correspondiente. "Parte tú —dice una— y yo elegiré. O déjame partir y tú eliges" [...] Aquello que hace disputar en vano a grandes filósofos lo manifiestan dos inocentes niñas, y así todo el misterio de una república, que sólo consiste en dividir y elegir (p. 172 [63]).

No es la igualdad de las porciones resultantes lo que interesa a Harrington, sino el procedimiento, pues éste garantiza que el pastel se repartirá de tal manera que ambas partes estén dispuestas a aceptar. Cada una de las dos chicas está dispuesta a dividir o a escoger primero, y cada una quedará satisfecha con la parte que le toque como resultado de ello. Partes iguales es lo que resultará en este caso, y como son resultado de una forma de proceder, ambas partes pueden aceptar: partes iguales equivalen a partes justas.[10]

Dividir y escoger, entonces, para Harrington son metáforas del buen gobierno. *Dividir* es concebir cuidadosamente los puntos delicados de la política pública y separar una opción de otra. Escoger es votar, escoger una de las políticas que se proponen en vez de

otra. Harrington piensa que en cualquier colectividad alrededor de un tercio tendrá más capacidad que otros para idear soluciones a los problemas y las políticas de largo plazo. Ese tercio constituye una "aristocracia natural" cuya tarea es aconsejar a la gente (y no mandarla). Los otros dos tercios, o sus representantes, pueden manifestarse en favor de los intereses de la república. A ellos les toca escoger qué consejo habrán de aceptar. En la medida en que estas labores se lleven a cabo por grupos diferentes, cada uno de ellos recibirá "su mitad correspondiente" atendiendo al derecho o al interés común (pp. 172-174 [63-64]).[11] La política o el acto justo es aquel que surge de una práctica aceptada por todas las partes.

Si Harrington es parco al hablar de la justicia, aún tiene menos que decir acerca de la índole individual de sus futuros conciudadanos. Y es que él presupone que una vez instalada la estructura de la república, se generarán las acciones apropiadas, independientemente del recurso humano que se emplee para llevar a cabo estas operaciones. Harrington no se interroga sobre lo que pasa por la mente y el corazón de sus conciudadanos. Una vez que la gente esté correctamente organizada, adquirirá las virtudes de los buenos ciudadanos. No importa si participan gustosos por pensar que se ha utilizado un procedimiento justo para establecer la república o por pensar que su vida es mejor de la que sería en cualquier otro tipo de sociedad.[12] Con todo, la república necesita de ciertas virtudes, que ella misma genera.

El valor y la sabiduría son las virtudes más solicitadas, porque la república depende sobre todo de sus ejércitos y de sus consejeros. Quienquiera que tenga estas virtudes "llega a la perfección de la naturaleza humana". Sean como sean los hombres bajo otros tipos de gobierno, la república "maneja a sus ciudadanos como cuñas; no hay más camino para ellos que el definitivo" (p. 311 [242]). Es la estructura política de la comunidad la que nos obliga a la virtud, y seguimos siendo virtuosos en la medida en que la república se mantenga con sus leyes de procedimiento fundamentales. Es difícil decir que esto sea una opinión aristotélica sobre la manera de adquirir las virtudes o de saber lo que éstas son.

No es de sorprender entonces que Harrington tenga poco que decir acerca del carácter. Nos habla de la educación que debe impartirse a la clase dominante, pero a diferencia de Platón, no entra en detalles al respecto (pp. 298-310). No nos habla de las virtudes como tales. Todo su pensamiento es dictado por el principio de que si los procedimientos básicos para elaborar las leyes y las políticas de la república son sensatos, sus ciudadanos también han de serlo. Vemos esto pasaje tras pasaje de la obra.

> "Dadnos hombres buenos y nos harán buenas leyes", es la máxima de un demagogo [...] y es excesivamente falible. Pero "dadnos buenos ordenamientos y nos harán hombres buenos" es la máxima de un legislador y la más infalible en política [...] los errores del pueblo son ocasionados por los que gobiernan. Si están dudosos del camino o se extravían es porque sus conductores los guían mal, y los guías del pueblo no están nunca tan bien calificados que guíen por propia virtud suya, sino por la del gobierno (p. 205 [105]).

Del mismo modo, la insistencia de Harrington sobre la importancia que tiene una ley agraria sólida no proviene únicamente del apego por los principios igualitarios de la justa

distribución como tales, sino de la idea de que el agro es la única base sobre la que pueden mantenerse los procedimientos centrales para gobernar la república. El que las riquezas sean muy disímiles originará facciones, lo cual entonces pone en jaque "el equilibrio", o sea el funcionamiento apropiado de la maquinaria gubernamental. La rotación de los funcionarios va motivada por la misma idea: tal mecanismo, que funciona mediante elecciones, es vital para la armonía y para la estabilidad (*cf.* pp. 230-231). "En una república que es igual internamente no existe causa interna de desorden y así no ha de sufrir tal efecto como no sea del exterior. En una república internamente desigual no existe causa interna de quietud, y así no puede producirse en ella tal efecto sino por desviación" (pp. 274-275 [199-200]).[13]

Cuando las "costumbres" (o, podríamos decir, la moral) de la población se corrompen, se debe al "equilibrio", o sea, a un decaimiento en la estructuración del poder o de la riqueza de la urbe. Y cuando por buena ventura apareció un líder para Océana que ocasionó el equilibrio apropiado, "las costumbres del pueblo no por ello se corrompieron, sino que, por el contrario, vinieron a encontrar adaptación en una república" (p. 202 [101]).[14] Los habitantes de Océana son animales políticos moldeados por la comunidad. Harrington no cree necesario hablar de la psicología individual.

3. EL CIUDADANO HUECO DE HARRINGTON

Ahora bien, podría decirse que, a fin de cuentas, a Harrington lo que le interesa es la política y que por ello mismo no tiene por qué tener en cuenta la configuración interna de sus ciudadanos. Eso sería más convincente si no estuviera escribiendo en vehemente oposición a las opiniones antirrepublicanas y probablemente monárquicas de Thomas Hobbes.[15] Y lo que lleva a Hobbes a algunas de las conclusiones que a Harrington le parecen más repugnantes es precisamente una opinión sobre la psicología individual. Harrington piensa que si llega a existir una república con la estructura que él recomienda, nunca sufrirá de disensiones internas y será lo suficientemente poderosa para protegerse de los enemigos exteriores. Sin embargo, Harrington no trata de demostrar que la psicología individual de los que serían sus ciudadanos permitiría la existencia de una república clásica que fuera perdurable. Si Hobbes está en lo cierto sobre las motivaciones que atribuye a todos, la república a la manera de Harrington está en peligro.

Tal como hemos visto, Hobbes mantiene que los deseos individuales inevitablemente hacen que los hombres entren en competencia, y que la gestión de esa competencia es labor ineludible del Estado; de hecho, su labor interna esencial. Harrington no rechaza la opinión de Hobbes, que éste toma de Grocio, sobre el problema capital al que se enfrenta la sociedad, pero sí rechaza la opinión de Hobbes de que está enraizado en la motivación humana. Pero Harrington no aboga por su postura directamente, e incluso en sus ocasionales confrontaciones explícitas no aclara por qué adopta una opinión diferente sobre el problema del orden y sólo se contenta con reiterar su propio punto de vista. De ahí que, tras citar a Hobbes cuando éste dice que la prosperidad de las repúblicas

antiguas no se debía a sus leyes sino a la emulación de grandes hombres, Harrington replique: "Como si tan grande emulación pudiera engendrarse sin una igualmente grande virtud; tan grave virtud sin la mejor educación; la mejor educación sin las mejores leyes; o las mejores leyes de otra manera que por la excelencia de su régimen" (p. 178 [71]).

Lo que Hobbes considera ser la condición natural del hombre, para Harrington es en lo que la gente se transforma cuando se "corrompe". Entonces es cuando el hombre tiene ilimitados deseos de poder y riqueza y encuentra más apetecible el lujo y la servidumbre política que la libertad y la austeridad que se requieren (*cf.* pp. 202-203). Si los hombres no son corruptos, sin embargo, se sienten satisfechos con lo que ellos consideran ser parte justa en cuanto a los bienes que les han sido adjudicados. Y no buscarán riqueza, poder o gloria ilimitadas. No obstante, si Hobbes está en lo cierto, entonces incluso en una sociedad civil bien ordenada los hombres no se deshacen de su deseo infinito originario. Para éstos las particiones justas que proceden de procedimientos justos no serán suficientes. Les importa la justicia y la república sólo porque la estabilidad política es la condición necesaria para su propia prosperidad. Cuando quienes gobiernan a los hombres no son más que ellos mismos, sólo pueden ir en busca de intereses particulares. La representación de *Oceana* de una ciudadanía autogobernada y armada, que vive en comunidad bajo un gobierno que carece de un ejército permanente (Harrington aquí prolonga una característica esencial del pensamiento de Maquiavelo), debe de haberle parecido a Hobbes no tanto el esbozo de un ideal de gobierno como la descripción de una tregua, improbable y provisional, en la guerra de todos contra todos.[16] Según la opinión de Hobbes, la república clásica es imposible porque la gente no puede verse a sí misma como los ciudadanos incorruptos de esa república. Harrington opina que la república puede ser perfecta aunque "el ciudadano puede ser culpable" (p. 320 [254]). Harrington se basa únicamente en los mecanismos de propiedad y de gobierno para controlar la conducta. No da cuenta de cómo el pronunciado interés personal de sus ciudadanos llega a atemperarse suficientemente para que cada cual esté satisfecho con una parte justa y tenga apego por la república que se la proporciona. Este hueco en la teoría de Harrington de suyo parecería ser un importante defecto para cualquiera que deseara emplearla como una guía práctica.

4. SHAFTESBURY Y LA POLÍTICA

Harrington se refiere ocasionalmente a la ley, al derecho y a la obligación; no obstante, estos conceptos no desempeñan ningún papel real en su pensamiento. Ello no es accidental ni se debe a que Harrington estuviera absorbido por los detalles utópicos. Es algo esencial para la perspectiva clásica republicana en su totalidad. Según ésta, como lo dice Pocock, no puede satisfactoriamente reducirse "la 'virtud' al estatus de la ley o asimilarla al vocabulario de la jurisprudencia".[17] Un inglés que se opusiera al iusnaturalismo y estuviera profundamente interesado en la política a fines del siglo XVIII puede que recurriera naturalmente a Harrington y a sus partidarios ulteriores. Y si fuera

de inclinación filosófica, puede que pensara naturalmente remediar el punto débil del sistema de Harrington: la falta de una psicología individual o una teoría de la virtud individual, una falta que deja toda su visión abierta a la crítica de aquellos que son menos optimistas que Harrington sobre la plasticidad de la naturaleza humana y más pesimistas sobre su verdadera condición. Imagino que el tercer conde de Shaftesbury era precisamente ese inglés.

En las cuatro décadas, poco más o menos, que mediaron entre la publicación de *Oceana* y la primera aparición de la obra de Shaftesbury, ocurrieron muchas cosas que se añadieron a los problemas que enfrentaban los republicanos clásicos y a las doctrinas que éstos generaban como respuesta. Harrington, como Hobbes, había sido pronunciadamente anticlerical y persistía el anticlericalismo republicano, pero el entendimiento de la corrupción cobró nuevas formas y se volvió más importante. Llegó a pensarse que la corrupción no provenía de los hombres sin tierra o del mal reparto de ésta, sino del comercio, de la riqueza que tal comercio engendraba y de la sofisticada cultura que la riqueza hacía posible. Tanto el comercio como la cultura parecían ser una amenaza para la austera vida en que los ciudadanos virtuosos de una república deben vivir. El *Plato Redivivus* de Neville fue la producción más notable de la escuela que siguió a Harrington.[18] En esta obra Neville efectúa muchos cambios a las doctrinas de Harrington, pero igual que su amigo y mentor omite cualquier comentario sobre la psicología del individuo y sigue creyendo que la estructura de la república determina esencialmente el carácter de sus ciudadanos.

Para aquilatar el lugar que Shaftesbury ocupaba en este debate debemos apartarnos por un momento de los argumentos y enfocarnos en los hechos. El abuelo de Shaftesbury, el primer conde, fue una figura prominente en la política del posrestablecimiento de la monarquía, cuyas opiniones implicaban de manera importante la reformulación de los principios de Harrington para que éstos pudieran aplicarse a los problemas de su propia época.[19] También fue el mecenas de John Locke, quien dio clases particulares a nuestro Shaftesbury. En la década de 1690 las relaciones del joven con Locke aún eran cordiales, pero Shaftesbury estaba elaborando opiniones sobre la moralidad y la religión que no eran conformes con las de Locke. Éste, como bien sabemos, veía la moralidad como algo necesariamente respaldado por amenazas de castigo y propuestas de recompensa que se originaban en la voluntad de Dios. Por aquel entonces Shaftesbury leía a los neoplatónicos de Cambridge, que atacaban vehementemente el voluntarismo y que sostenían que nuestro amor natural por los demás hace que la virtud nos sea inherentemente tan grata que para alcanzarla no se necesiten sanciones. La primera publicación suya fue una selección de sermones del líder de los platónicos, Benjamin Whichcote, con un prefacio que hacía hincapié en la importancia del amor en la postura de éste y donde atacaba a Hobbes.[20]

A Shaftesbury se le asoció con los caballeros política e intelectualmente activos que se reunían en torno al vizconde Molesworth, un grupo que constituía el centro del pensamiento republicano que continuaba las ideas de Harrington o, como también se le llamó, del pensamiento sobre la nación.[21] Shaftesbury admiraba a Molesworth, y como

éste estaba abogando por un programa político marcadamente republicano para la Inglaterra coetánea, es de suponer que su presencia habrá reforzado la oposición de Shaftesbury al tipo de teoría iusnaturalista que era esencial para Locke.[22] Durante este periodo Shaftesbury se consideró un partidario de la república o un republicano, y según nos informan sus biógrafos, así lo fue hasta su muerte.[23]

El primer libro independiente de Shaftesbury, la *Investigación sobre la virtud o el mérito,* se publicó inicialmente en 1699 en una versión editada por John Toland. Éste, que también era miembro del círculo de Molesworth, o por lo menos un seguidor, partidario del pensamiento sobre la república, realizó, entre muchas otras cosas, una edición de las obras de Harrington. El hijo de Shaftesbury afirmó que no se le había autorizado la impresión de la *Investigación,* y cierto es que el mismo Shaftesbury más adelante se negó a reconocer esa edición.[24] Sin embargo, no queda claro si fue autorizada en el momento de su publicación. Ciertos datos sugieren que Shaftesbury puede haber alentado la publicación de Toland de la *Investigación;* tanto así que seis años después Shaftesbury instaba a que se hiciera una traducción francesa a partir de esa versión.[25] Parece entonces posible que Toland y los círculos republicanos en general hubieran pensado que la *Investigación* de Shaftesbury sería una buena añadidura para su arsenal. La filosofía misma sugiere que Shaftesbury también pensó lo mismo. Tendremos que dar un recorrido por el libro para ver precisamente de qué modo.

5. LA DIVERSIDAD DE LAS PASIONES

Shaftesbury tenía algo más en mente que la política cuando escribió la *Investigación,* y era ofrecer una respuesta al escepticismo en materia de moralidad y hacerse de algunas armas para luchar contra ciertos tipos de religión.[26] Estas dos empresas están vinculadas a sus intereses políticos, y su enfoque sobre todas estas cuestiones va muy condicionado por su entendimiento del problema de imponer el orden sobre las pasiones.

Hasta Shaftesbury, la más importante línea de pensamiento europeo sobre las pasiones fue neosocrática o neoestoica. De una manera u otra, esta línea es esencial para las psicologías morales de Spinoza, Malebranche y Leibniz. El intelecto representa algo como un bien que el agente pudiera alcanzar, suscitando con ello un deseo o llamándolo a actuar. Los filósofos de esta opinión diferían, lo cual no es de sorprender, acerca de los bienes que la razón representa. Pero concordaban en que si el bien que se presentaba de tal modo es mayor a cualquier otro que el agente evoque, éste irá en busca de él. Verdad es que los agentes pueden equivocarse al pensar que algo es un bien, pero irán en busca de bienes ilusorios con la misma intensidad que en el caso de los bienes de verdad, porque es la creencia lo que dicta la conducta y no la verdad como tal.

Hobbes elaboró un esbozo alternativo para este enfoque estoico de las pasiones. Para él, tal como ya lo vimos, los deseos y los impulsos no responden al bien percibido, sino que más bien son los orígenes del bien en el mundo. En sí mismos, los deseos y las

pasiones son simplemente fuerzas que nos mueven hacia una u otra cosa o que nos desprenden de ellas. Y aunque los causen o los propicien los pensamientos sobre ese tipo de cosas, no son representativos en sí mismos. Llamamos buenos los objetos hacia los que nos inducen y malos los objetos de los que nos alejan. No obstante, estos predicados provienen de nuestros deseos y no los explican. Y además a Hobbes siempre le dio por pensar que nuestras pasiones están orientadas hacia fines de autoengrandecimiento. Es por ello que no vio manera de mantenerlas bajo control internamente. Sólo un poder exterior podría representar una amenaza de muerte suficientemente creíble para hacer que las dominemos. Para los teóricos socráticos, en cambio, como las pasiones son esencialmente representaciones de bienes y males, un mejoramiento de una creencia necesariamente acarrea un mejoramiento del deseo. Podemos llegar a ver nuestro propio bien en el bien de los demás y, gozando de la perfección de éstos en sí misma, nos volvemos menos inclinados al interés personal. El control interno de las pasiones es, pues, posible: lo que se necesita es simplemente conocer lo que resulta de ceder a los diferentes deseos.

Locke adoptó una línea socrática en materia de deseo en la primera edición del *Ensayo*. La voluntad, o la preferencia —dice él en éste—, va determinada por aquello que se tiene por bueno. "El bien, luego entonces —dice Locke, poniendo en cursiva toda la frase—, el bien mayor es lo único que determina a la voluntad" (*ECHU,* II. xxi.29, de la primera edición, en la nota a pie en pp. 248-251). Señalé en el capítulo VIII, sección 2 que Locke cambió de opinión en la segunda edición (1694). Sus cambios muestran que aceptaba la opinión de Hobbes de que los deseos son impulsos o fuerzas totalmente irrepresentables. Pero Locke fue más allá que Hobbes en romper el vínculo entre el deseo y el bien. Como ya lo he indicado, Locke piensa que el bien es la causa del placer. Sin embargo, es el desasosiego sentido en el momento, y no la perspectiva de un bien futuro, lo que Locke cree que determina la voluntad. Sentimos desasosiego en proporción a la cantidad de dolor o de placer y por eso siempre deseamos evitarlo. Pero no sentimos ningún desasosiego en relación con un bien ausente que es proporcional a la cantidad de bien o de placer que nos promete. Así que Locke no sigue a Hobbes, quien sustenta que ser bueno es simplemente ser objeto de deseo. Puede que algunos bienes que pudiéramos obtener y disfrutar ni siquiera nos interesen, ni los deseemos. Las pasiones y los deseos nos impulsan a seguir adelante, independientemente de nuestros juicios sobre lo que es bueno, y las diferentes magnitudes de aquéllos aparecen en los diferentes grados de desasosiego que cada cual siente al pensar en bienes ausentes (*ECHU,* II.xxi.29-46 y 54-57). Además, el monto total de desasosiego que podamos sentir en relación con algún bien ausente es específico de cada cual. Lo que a mí me mueve puede que a ti no; puede que yo considere como parte de mi felicidad algún bien al que tú eres bastante indiferente. Y, como ya lo apunté, por eso es que Locke piensa que de nada sirve ir en busca de un *summum bonum*. Pero como inevitablemente intentamos evitar perjuicios, se nos puede controlar mediante amenazas de castigo; y, como lo hemos visto, Locke se basa en ese tipo de amenazas para que se nos induzca a obedecer las leyes de la moralidad.

La teoría de Shaftesbury sobre las pasiones se origina a partir de la teoría de Locke. Stäudlin está de acuerdo en que no hay un solo factor que explique el origen y la fuerza de nuestros deseos. Tampoco hay un factor común relativo a sus objetos. Los deseos espontáneos operan en todos los animales, y algunos de ellos son de ayuda para el propio animal, y algunos ayudan o perjudican a otros miembros de su especie, y otros más son benéficos o dañinos para diferentes tipos de criaturas sensitivas. Los "objetos sensibles" no son lo único que induce a los agentes racionales, como en el caso de las bestias; los pueden mover los "objetos racionales", los conceptos abstractos sobre el bien de la especie o de "la justicia, la generosidad, la gratitud, o alguna otra virtud" (*Inquiry,* pp. 255-256 y 259-260). Shaftesbury de este modo hace hincapié en la multiplicidad y la variedad de nuestros motivos. ¿Es que el solo interés explica nuestra acción? No, dice Shaftesbury: si uno mira, verá que "la pasión, los humores, el capricho, el entusiasmo, la facción de cada cual, y mil otros resortes de acción que son contrarios a nuestro interés personal, tienen una parte considerable" (*Characteristics,* I.77). La teoría de que todos procuramos nuestro interés o nuestro placer o nuestra felicidad no nos dice nada, a menos que también nos diga dónde encontrar nuestro interés o nuestra felicidad o nuestro placer. Decir que el estudiante aplicado o el artista entregado procura el placer tanto como el tahúr disoluto es hacer mal uso de las palabras (*Characteristics,* II.32-33):

> Cuando la voluntad y el placer son sinónimos; cuando todo lo que nos agrada se llama placer, y sólo escogemos o preferimos como se nos antoja, es algo trivial decir "el placer es nuestro bien". Porque esto no tiene más sentido que decir "Escogemos lo que consideramos deseable", y "Estamos contentos con lo que nos encanta o nos agrada" (*Characteristics,* II. 29; *cf.* 1.80-81 y 83-84).

Si las pasiones no tienen ni origen ni objeto común, ¿cómo han de controlarse?

6. EL SENTIMIENTO MORAL, EL VOLUNTARISMO Y EL ESCEPTICISMO

Hobbes echó mano de nuestro primordial temor a la muerte para imponer cierto orden en nuestras pasiones. Para Leibniz, las cantidades objetivas de perfección proporcionan el orden interno. La voluntad en sí misma es sólo un deseo general por el máximo bien o la perfección, y puede por tanto incitarnos a actuar sopesando nuestros diferentes deseos o representaciones de perfección. No obstante, para el mundo interno de Locke no parece estar disponible ningún principio de ordenación definitivo. La voluntad, según Locke, si bien es un poder activo diferente de los motivos, no tiene principio de ordenación que le sea propio. La magnitud del desasosiego o de los deseos no es necesariamente proporcional a la cantidad de bienes en las ideas que los originan. Los resortes de acción no son, pues, racionales; y todo lo que hace la voluntad es dar tiempo al desasosiego para que lo resuelva.

En su ética Locke invoca las leyes de Dios respaldadas por amenazas de castigo y ofertas de recompensa para producir un mayor orden en los asuntos humanos de los que

pueden crear las leyes civiles y la preocupación por la opinión pública. Al margen de las implicaciones nada gratas que esto tiene para la religión y las relaciones humanas, no está claro que esto funcione con Locke. La distancia temporal atenúa el desasosiego del momento causado por las amenazas (*ECHU* II.xxi.63, p. 275); y es claro que la promesa de recompensas celestiales no moviliza sobremanera a la gente. Locke dedica mucho espacio a prevenirnos sobre los peligros de errar los cálculos al deliberar sobre lo que hay que hacer. Pero nunca nos dice lo que nos induce a suspender la acción y a ponderarla.[27] Y no nos dice cómo podemos llegar a sentir un desasosiego dominante al faltarnos nuestro máximo bien una vez que hemos visto dónde está éste. Si Locke está en lo cierto, el orden personal y la estabilidad social sólo parecen alcanzables mediante algún tipo de presión externa. Es comprensible que pensadores ulteriores, aun si aceptaron mucho del sistema de Locke, hayan procurado explicar la acción humana en formas que muestren cómo nosotros mismos podemos controlar lo que hacemos.

De los pensadores más importantes, Shaftesbury es el primero que intenta proceder de esta manera. Bajo el influjo de Whichcote y de Harrington, Shaftesbury detestaba la insistencia de Locke sobre la necesidad de controlar mediante leyes respaldadas por sanciones. Con todo, Shaftesbury hace que la visión que tiene Locke acerca de las pasiones sea parte esencial de su perspectiva, empleándola para edificar una nueva forma de entender la moralidad. Lo que en parte le permite hacerlo es su insistencia de que hay pasiones generosas dentro de nosotros, buenos deseos que entrañan un total olvido de sí para con los demás. El otro elemento principal de su teoría es su opinión sobre la facultad moral, a la que algunas veces llama el sentido moral.[28]

Shaftesbury hace una marcada distinción entre dos tipos de juicios acerca de la bondad de los seres activos. Hay criaturas vivientes cuyas pasiones y afectos las llevan a obrar de manera que tienden a ocasionar algún bien ya sea para sí mismas o para otros. De estas criaturas decimos que son "buenas" cuando ocasionan el bien de otros por tener una disposición directa a hacerlo, más que por alguna casualidad o consecuencia inesperada al procurar su propio bien.[29] Atribuimos un tipo de bondad muy diferente a los seres capaces de reflexionar sobre los afectos que hallan dentro de sí mismos y de construir objetos de afecto racionales, sobre todo los que se refieren al bien de los demás. Reflexionar sobre este tipo de afectos —dice Shaftesbury— ocasiona "otro tipo de afecto hacia esos mismos afectos, que ya se han sentido, y que ahora dan pábulo a un nuevo gusto o disgusto" (*Inquiry,* p. 251). Este nuevo gusto o disgusto es la aprobación o la desaprobación moral. Sólo los seres capaces de tener este sentimiento reflexivo pueden ser virtuosos o viciosos.[30]

Queda claro que, según Shaftesbury ve las cosas, la facultad moral se traduce en un sentimiento. Pero es un sentimiento de índole especial y no sólo por su cualidad de ser algo que se siente (sobre lo cual Shaftesbury es muy parco). Es especial porque mediante él tomamos conciencia de un orden objetivo. El objeto del sentimiento moral son los deseos y las pasiones, los nuestros y los de los demás, cuyo conocimiento, Shaftesbury supone, no se nos dificulta. El sentimiento moral se refiere al conjunto entero de los impulsos activos de alguna persona, y se encarga de aprobar algunos de estos conjuntos

y desaprobar otros. La aprobación o desaprobación son de por sí sentimientos, pero que revelan que el conjunto de pasiones que se somete a consideración es o no es armónico. "Es un sentimiento adecuado de la moral —nos dice Shaftesbury—, el único que puede hacernos sabios en orden y proporción y nos da el tono justo y la medida de la pasión humana" (*Characteristics,* I.181).

Los dos aspectos del sentimiento moral (su objetividad en cuanto a armonía reveladora, su subjetividad por ser sentimiento) permiten que Shaftesbury batalle con lo que él considera las dos principales amenazas a la estabilidad y a la decencia para la sociedad: el entusiasmo y el escepticismo.[31]

En opinión de Shaftesbury, el peor entusiasmo es el voluntarismo en la religión. La religión calvinista, que es el blanco principal de Shaftesbury, es tan falta de medida y de orden como la voluntad de su deidad. Su voluntarismo nos hace imposible pensar en Dios en términos morales. Oponiéndose directamente a Locke, Shaftesbury nos dice que cualquiera que crea en un Dios justo y bueno "debe suponer que, independientemente, hay algo que se llama justicia e injusticia [...] bien y mal [...] Si se dice que la mera voluntad, decreto o ley de Dios constituyen definitivamente el bien y el mal, entonces estas últimas palabras no significan nada en absoluto" (*Inquiry,* p. 264). Negar esto equivale a arrogarse la libertad de decir que es perfectamente justo hacer sufrir a una persona por la culpa cometida por otra, o destinar arbitrariamente a algunos al tormento eterno y a otros a la bienaventuranza. Shaftesbury añade que el culto a una deidad de ese tipo seguramente ha de ser perjudicial para el propio carácter. Adorar a cualquier ser inteligente que no sea necesariamente bueno es adorar a un demonio y no a un Dios (p. 241).[32] Al tipo de objeción que hace Leibniz del voluntarismo aquí se le da una expresión más apasionada, lo mismo que anticristiana.[33]

Shaftesbury a menudo señala una analogía entre las distinciones morales y nuestros juicios sobre las artes, y apela a nuestra propia experiencia. Todos estamos de acuerdo —opina Shaftesbury— en que "la armonía es una armonía por naturaleza", incluso si la gente emite juicios absurdos sobre, digamos, la música o la arquitectura. "Lo mismo ocurre en cuanto a la vida y las costumbres. La virtud tiene fijada la misma pauta" (*Characteristics,* I.227-228). La mente "siente... lo agradable y lo desagradable en los afectos, y encuentra... lo armónico y lo disonante" tan verdaderamente allí como en la música (*Inquiry,* p. 251). La innegable realidad de la armonía socava la visión voluntarista de Dios y de la moralidad. Y Shaftesbury, a diferencia de los que profesan este tipo de religión, no tiene necesidad de erigirse como autoridad en estos asuntos. Así como entendemos la armonía estética mediante un sentimiento interno, igualmente todos somos capaces de juzgar los dictados supuestamente religiosos mediante nuestros sentimientos morales. Así, Shaftesbury está de acuerdo con Bayle (a quien conocía y admiraba) en sostener que de Dios no puede venir ningún mandato para obrar inmoralmente. La conciencia, si algo es, es un sentimiento moral: "Tener temor reverencial de la deidad, terror ante ella, de suyo no implica conciencia" (*Inquiry,* p. 305). Dios, por consiguiente, no puede causar daño. Es más, si creemos en Dios no podemos pensar que exista un verdadero mal en el mundo. Leibniz no era el único

optimista.

Si la realidad que nos muestra nuestra conciencia de la armonía socava el entusiasmo religioso voluntarista, nuestra capacidad para descubrir la armonía mediante el sentimiento ayuda a Shaftesbury a responder al escepticismo moral. Ello es así porque significa que no es necesario que miremos fuera de nosotros para que demos con el orden moral. El sentimiento moral nos dice si nuestras pasiones son o no armoniosas, y podemos entender la buena o la mala acción como algo que proviene de la armonía o de la desarmonía.

> Lo que esté hecho con afecto desigual es inicuo, avieso y equivocado... Porque lo malo no es solamente la acción que es causa de algún daño... sino cuando se hace algo con afecto insuficiente o desigual (como cuando a un hijo le da igual la seguridad de su padre; o cuando en caso de necesitar ayuda acude a cualquier otra persona y no a éste); tal es la naturaleza del mal (*Inquiry,* p. 253).

Lo que Harrington pensaba sobre que la acción virtuosa es una acción motivada por "la razón" o por el interés del bien público aquí recibe un nuevo empleo. Al hacer que la moralidad se base en sentimientos que evalúan sentimientos, Shaftesbury encuentra una manera de replicarle al escéptico pirrónico. En el juicio moral consideramos una condición interna por una facultad interna, que todo el mundo posee. Ni la una ni la otra está abierta a ningún tipo de duda escéptica. "Llevemos el escepticismo más lejos que nunca, dudemos, si es posible, de todo lo que nos rodea." Shaftesbury exclama:

> De lo que ocurre dentro de nosotros no podemos dudar. Nuestras pasiones y afectos nos son conocidos. De éstos hay certidumbre, sean cuales sean los objetos en los que puedan estar empleados. Tampoco importa para nuestra argumentación cómo se presentan estos objetos exteriores: si son realidades o meras ilusiones; si estamos despiertos o soñamos (*Inquiry,* pp. 336-337).[34]

El escepticismo moral no se refuta con argumentos que demuestren que sí conocemos las leyes morales o las perfecciones del universo. Tampoco se elude aislándolo de la vida real y haciendo caso omiso de él por motivos prácticos.[35] A decir verdad, el escepticismo moral se neutraliza al aceptar que aun si dentro de la moralidad todo lo que tenemos son apariencias, éstas son suficientes.

O casi, por lo menos. Shaftesbury de hecho deja abierta la puerta al escepticismo al insistir en que la capacidad para apreciar la armonía moral está tan necesitada de educación o de formación como la capacidad de juicio estético. La naturaleza felizmente ha permitido a algunas personas actuar y sentir con gracia y armonía aun cuando sólo han recibido una educación de lo más primitiva. "Sin embargo, es innegable que la perfección en la gracia y el atractivo perfecto en la acción y en la conducta sólo pueden encontrarse en gente de educación liberal" (*Characteristics,* I.125; *cf.* n.129). Así que Shaftesbury debe de tomarse por un escritor culto que instruye los sentimientos de los demás disminuyendo el peligro de que tales sentimientos fallen el blanco. El sentimiento moral y estético puede que no logre revelar armonías objetivas. Pero a Shaftesbury le tiene sin cuidado el posible escepticismo que parece amenazar por esa vía. Porque admitir que uno pudiera estar equivocado sólo equivale, después de todo, a negarse a ser

un dogmático. Shaftesbury nos recuerda que hasta san Pablo se negó a dogmatizar acerca de su visión de Cristo; porque en materia de moral bien se puede vivir con algo menos que certeza demostrativa (II.201-203).

Para Shaftesbury, entonces, los actos no son buenos porque acaten los mandatos de alguien. No son inherentemente buenos o malos ni se hace que sean buenos porque ocasionan la mayor cantidad posible de perfección. La cualidad moral de las acciones depende de si se aprueba o no moralmente el conjunto de pasiones que lleva al agente a ejecutarlas. El agente virtuoso es aquel cuyo carácter obtiene aprobación moral, y el acto bueno es simplemente el que ejecuta el agente virtuoso.

De este modo, Shaftesbury presenta por lo menos los rudimentos de lo que podía llamarse un método para la ética. No corresponde a la concepción de Sidgwick sobre lo que tenía que ser un método, a saber, un procedimiento racional con el que determinamos lo que es bueno que haga un individuo o lo que éste debiera hacer.[36] Así y todo, es el procedimiento normal, en principio utilizable por todos. La importancia otorgada al procedimiento en la teoría de Shaftesbury marca un nuevo derrotero en la historia de la ética. No son las fuerzas ni los objetos de nuestros deseos lo que nos hace virtuosos al obrar a instancias de ellos, sino el hecho de que constituyan un todo armonioso, conforme lo muestra la reflexión. El sentido moral, cuando está bien educado, sí que nos revela una armonía objetiva. Pero nuestra evaluación moral no resulta de que dispongamos de un conocimiento objetivo, sino del proceso de reflexión sobre nuestros propios deseos y pasiones directos y de observar el sentimiento especial que obtenemos a partir de esa reflexión. Somos virtuosos si nuestras pasiones nos mueven a actuar sólo cuando tomamos conciencia de que éstas han pasado por la prueba del sentimiento. Es un trabajo que sólo pueden efectuar nuestros propios sentimientos. Cuando somos virtuosos, tenemos el gobierno de nosotros mismos.

7. LA VIRTUD, LA FELICIDAD Y EL CIUDADANO CABAL

Al darse cuenta Shaftesbury de que una teoría antiestoica de las pasiones exige un nuevo género de teoría para evaluar las pasiones, se le posibilita una nueva forma de tratar la cuestión secular sobre si el agente virtuoso es asimismo el agente feliz. La cuestión se plantea en la segunda parte de la *Investigación.* Tras habernos mostrado lo que es la virtud en sí misma (que actúa a partir de las pasiones que como un conjunto plasman una armonía aprobada por el sentimiento moral), Shaftesbury se pregunta "qué obligación existe hacia la virtud o qué motivo hay para adoptarla" (*Inquiry,* p. 280).[37] Y de manera platónica, Shaftesbury sostiene que lo único que trae la felicidad es la armonía interna. La mezcla particular de pasiones de cuya gratificación global obtenemos la mayor parte de nuestra felicidad es la mezcla que, por ser armónica, ha sido aprobada por el sentimiento moral. Por consiguiente, el motivo o la obligación de ser virtuoso no es algo externo a la virtud sino que surge desde dentro. El equilibrio virtuoso es además aquel en que dominan los deseos generosos y benévolos. Como la obligación o la razón para

adoptar la virtud es que seremos muy felices por ello y el equilibrio de los motivos aprobados por el sentido moral es también el que más contribuye al bienestar de los demás, no hay realmente conflicto entre el interés privado y el público. No hay necesidad de sanciones para ocasionar este acuerdo, que es debido a la manera en que nuestras psiques están constituidas.[38]

He aquí la psicología para una república clásica. Es adecuado el interés personal en nuestras pasiones cuando no es demasiado fuerte o, como bien pudiera suceder, cuando es demasiado débil. Así y todo, la mayor alegría la encontramos al actuar por el bienestar de los demás. Shaftesbury, por consiguiente, no considera que la preocupación primordial de la sociedad sea mantener la paz entre los individuos que luchan unos contra otros en busca de su bien privado, y la secundaria sea procurar ayudar a los necesitados.[39] Quizá como resultado de esto Shaftesbury no tiene nada o tiene poco que decir de la justicia, aunque ocasionalmente habla de ella; pero en absoluto hace mención de la ley o de los derechos. La problemática de Grocio sobre la disputa y la lucha aquí no tiene cabida.

Una república bien ordenada con partes diferentes pero ordenadas por sí mismas es, en el plano social, lo que el agente virtuoso bien ordenado es en el plano personal. Shaftesbury no cree que sea fácil alcanzar uno u otro tipo de orden. Como individuos, somos partes de la naturaleza y estamos regidos por "humores y caprichos" o por nuestras más vehementes pasiones (*cf. Characteristics,* I.122-123). Como se nos lleva de aquí para acá hacia cualquier parte, Shaftesbury dice que debemos "controlar nuestros caprichos mediante algún tipo de disciplina" o volvernos literalmente locos. Somos racionales sólo en la medida que dicho control exista (I.208 y ss.). ¿Y qué cosa puede proporcionarlo? Shaftesbury dice en un momento dado que la filosofía: "A la bien conocida esfera de la filosofía es a la que le toca instruirnos, velar por que sigamos siendo la misma persona y regular de tal modo los caprichos que nos rigen, nuestras pasiones y humores, que nos hagamos comprensibles para nosotros mismos y se nos pueda conocer por otras características que no sean las de un escueto semblante" (I.184). Pero no es una filosofía como la de Locke la que hace esto, no una de las que nos llevan a pasar más tiempo simplemente analizando ideas. Es una filosofía que más bien nos recuerda a Montaigne, una filosofía que me muestra si puedo mantenerme constante en las cosas que aprobé y si puedo llegar a estimar las mismas cosas en momentos diferentes (I.194). Es la filosofía que me revela mi propia facultad moral y me enseña que es la parte de mí mismo mediante la cual se hace posible el autocontrol y con él un yo unificado.[40]

El paralelismo entre la moralidad y el gusto surge claramente en esta conexión. Los agentes virtuosos tratan de plasmarse a sí mismos de tal modo que sus vidas interiores tengan el tipo de armonía que les granjea aprobación moral. Dentro de nosotros mismos estamos activos en la medida en que la mente "supervisa y dirige sus propias imaginaciones, apariencias, caprichos... modelándolos según encuentre algo bueno" (II.103). El sentimiento moral es lo que nos permite unificar nuestros complejos y mudables afectos. Respondiendo a éste, cada uno de nosotros puede ser un artista de gran calibre: no de los que labran la piedra o plasman el color, sino de los que labran el

alma o la mente. El hombre sabio —dice Shaftesbury— "se hace el arquitecto de su propia vida y fortuna, poniendo dentro de sí mismo los cimientos sólidos y duraderos del orden, de la paz y de la concordia" (II.144).

La facultad moral que nos permite lograr el autogobierno por la adquisición de un yo unificado es para Shaftesbury de índole diferente que la capacidad de concebir la felicidad personal o nuestro bien supremo. El juicio moral se refiere a la armonía de nuestras pasiones. Pero los juicios sobre la felicidad tienen un tema diferente, ya que se refieren a lo mucho que queremos gozar de la vida. El juicio moral es superior al juicio prudencial. Uno no puede ser virtuoso obrando a partir de un motivo que no esté en armonía con el resto del alma, por mucho que pudiera pensarse que se obtendría algún gozo haciéndolo. Esto es no porque el juicio moral esté trabajando sobre la misma cuestión como algo prudencial y que produzca una respuesta más precisa por ser más exhaustiva. Como con Malebranche, los dos son conceptualmente distintos. Sin embargo, al decirnos qué pasiones podemos gratificar, moralmente hablando, el sentido moral también nos está mostrando cómo hacernos personas en vez de un fardo de pasiones conflictivas.

¿No está Shaftesbury aquí revelando su propia convicción de que lo que la virtud necesita es afecto desinteresado por el bien público? ¿O está tratando de comprar al lector para volverlo virtuoso, demostrando que la virtud sí paga? Creo que no. Lo que Shaftesbury está haciendo es más bien tratar de mostrarnos que el mundo natural, el ámbito en que existe el bien natural de la felicidad, es tal que hace que tenga sentido para nosotros actuar moralmente dentro de él.

La alegre creencia de Shaftesbury de que la armonía interna más virtuosa es igualmente la vida más agradable concuerda con su creencia de que el universo es un todo armónico, un sistema armónico de sistemas armónicos. "Nada puede ser más melancólico —dice Shaftesbury— que la idea de vivir en un universo sin concierto", un mundo que no tuviera coherencia con nuestros sentimientos o, peor aún, que fuera contrario a ellos. Lo que Shaftesbury quiere decir no es simplemente que necesitamos que se nos recompense por nuestra virtud, sino que si nuestros esfuerzos por ser virtuosos tienden a ser en vano, podríamos desanimarnos. El ateo bien puede ser virtuoso, pero en circunstancias difíciles puede mostrarse descontento y enojadizo ante la frustración de sus esfuerzos por alcanzar la virtud. Pero el teísta, como cree que el universo respalda sus esfuerzos, pone en marcha "una constancia enorme sea cual sea el sufrimiento" y pese a las privaciones o apuros que pueda exigir la virtud. Si la virtud fuera nuestra enfermedad natural, implicaría una "mácula y una imperfección en la constitución general de las cosas". De ahí que la virtud sólo sea completa cuando evoluciona hasta la piedad; y es que el que cree en una deidad moral posee una constancia y una benignidad que al ateo debe de hacerle falta (*Inquiry,* pp. 276-280). De igual modo, el universo sólo será coherente si la virtud desemboca en la felicidad.

Un nuevo seguidor de Harrington pudiera sentirse tentado a adoptar las opiniones de Shaftesbury. Sin embargo, hay aspectos importantes en los que Shaftesbury difiere considerablemente de los republicanos clásicos. Pese a su visión no estoica sobre las

pasiones, el pensamiento de Shaftesbury es estoico en varios aspectos importantes. Shaftesbury separa la virtud de la ocupación del agente, de la estructura de su sociedad y hasta cierto punto de sus posesiones materiales.[41] No es la estructura política en la que vive lo que crea al agente virtuoso. Es él quien le aporta su carácter. Consecuencia de ello y de la índole casi estética de la percepción moral, el cultivo del individuo es de gran importancia para Shaftesbury. Fuera de la *Investigación,* hay ensayos en los que Shaftesbury hace hincapié en la importancia de la libertad crítica y de pensamiento para mantener un gobierno libre y no despótico.[42] En su opinión, la literatura desempeña un papel vital al mantener una postura cuestionadora hacia la autoridad, actitud esencial para un sistema político con esa contextura. En pocas palabras, mientras que Shaftesbury es favorable a una república clásica, no por ello apoya la tosca llaneza ni el descomedimiento en las costumbres. Su propósito es atraer la atención de la república clásica sobre la alta cultura.

La república, según Harrington, tendría una religión cívica que ganaría el apoyo de la doctrina de Shaftesbury. Aparte de ello, no es claro que las sociedades que pudiéramos crear para nosotros mismos y la vida que en éstas pudiéramos llevar necesitan intervención divina alguna. No necesitamos mandatos, ni historias, ni voces divinas que nos guíen. Nos sostiene la creencia en un universo bien ordenado como el que nos podría garantizar una deidad benevolente; con todo, hallándonos en apuros, bien podríamos prescindir de ésta. La ética de la virtud de Shaftesbury tiene exactamente las consecuencias que llevaron más adelante a que Reid dijera que lo que el cristianismo debiera enseñar es una ética de la ley y del deber. No es de extrañar que los deístas adoptaran la teoría de Shaftesbury con tanto entusiasmo.

[1] Stäudlin, 1822, pp. 774-775. No incluye a Bentham, que todavía vivía cuando Stäudlin escribió su libro. El propio Adam Smith, en su *Carta a la Edinburgh Review,* de 1756, afirmaba que los moralistas británicos desde Hobbes hasta Hutcheson habían contribuido más a la materia que los franceses, que estaban retomando sus trabajos, o los alemanes, a quienes en general tenía en muy poco (*Essays,* pp. 243 y 250). La obra de sir James Mackintosh *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy* (1830) tiene un alcance más amplio pero no deja de dedicar casi toda su atención a los británicos. *History of Moral Science* (1833), de Blakey, es más completo sobre los autores británicos que el de Stäudlin, pero es, en cambio, sumamente flojo sobre los demás escritores europeos. En *Lectures on the History of Moral Philosophy in England* (1852), de Whewell, el único filósofo no inglés de que se habla es Hutcheson.

[2] Véase, por ejemplo, Philippa Foot, "Virtues and Vices", en *Virtues and Vices* (Oxford, 1978), p. 1; y G. H. von Wright, quien dice que "la famosa *sentencia* de Kant de que la lógica formal no había hecho ningún progreso apreciable desde Aristóteles bien pudiera parafrasearse y aplicarse, con por lo menos una justificación igualmente buena, a la ética de la virtud". *The Varieties of Goodness* (Londres, 1963), p. 136.

[3] Prefacio de Law a su traducción de King, 1739, p. viii.

[4] Reid, *Active Powers,* V.II. La oposición entre cristianos y paganos no acaba con Reid. "Son muchos los que de tanto oír hablar del *peligro* de confiar en las buenas obras [...] estiman que cuanto menos piensen en éstas será mejor. Pues la palabra virtud les parece cosa de paganos." *Miscellaneous Remains from the Commonplace Book of Richard Whately, D. D.,* ed. de E. J. Whately (Londres, 1865, p. 239). "Es cierto que los orígenes clásicos de la doctrina de la virtud más adelante hicieron que los críticos cristianos la consideraran sospechosa, viéndola con cautela por ser demasiado filosófica y no suficientemente apegada a las Escrituras. De ahí que prefirieran hablar de mandamientos y deberes más que de virtudes." Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues* (Notre Dame, 1966), p. x, donde se refiere a lo que evidentemente considera ser una actitud que aún perdura. [La cita de Pieper fue tomada de *Las virtudes fundamentales,* Madrid, Rialp, 2003.]

[5] Véase Edmundo L. Pincoffs, *Quandries and Virtues* (Lawrence, 1986), en particular el capítulo 2. Para la historia de la casuística, véase Mahoney, 1987, pp. 30-31, y el capítulo 1 en general, así como Jonsen y Toulmin, 1988.

[6] Pufendorf (*DJN,* I.IV.6, p. 59) define las virtudes como las disposiciones que nos llevan a actuar para preservarnos a nosotros y preservar a la sociedad. Como ésos también son los propósitos de las leyes de naturaleza, no es muy grande la diferencia entre su opinión y la de Locke.

[7] William Perkins, *Whole Treatise,* en Perkins, ed. de Merrill, capítulo VI, p. 231. Merrill no da la fecha de su tratado; Perkins murió en 1602.

[8] Citado en Costello, 1958, pp. 65-66.

Los ejemplos del siglo XVIII son abundantes. Diderot nos dice en su *Encyclopédie* que la moral es la relación que hay entre las acciones humanas y la ley que les sirve de norma; además, añade algo que no es de sorprender: "Un hombre virtuoso es el que tiene la costumbre de actuar conforme a sus deberes". *S. v.* 'Moralité', 10.1765. Christian Wolff, ilustrando lo que es la comprensión verbal de alguna cosa, nos dice: "Si pienso en estas palabras sobre la virtud: es el ánimo para encauzar sus propios actos según las leyes de naturaleza, entonces entiendo la virtud mediante las palabras" (*Ética,* 316).

Samuel Johnson nos da aún otro ejemplo del siglo XVIII. Aunque en numerosos ensayos Johnson habla de las virtudes como una media entre los extremos, no tiene una opinión clara sobre ellas. En la reseña que hace sobre *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757), de Soame Jenyns, Johnson propugna la versión de lo que llamamos el "utilitarismo de la norma", y parece pensar que sus normas son las leyes de naturaleza establecidas por Dios y reveladas mediante la conciencia. Estas leyes son para él la esencia de la moralidad (Johnson, p. 371). No menciona la virtud o las virtudes en la alegoría de 1748, "La visión de Teodoro, el Ermitaño de Tenerife", de la que una vez dijo que era su mejor obra. La historia muestra a la Razón guiándonos con ayuda de la Conciencia, que es la emisaria de la religión; los hábitos son casi siempre nocivos; y está claro que las inclinaciones naturales del hombre, si no son enmendadas, no le harían bien a nadie (Johnson, pp. 147-160).

[9] Entre las principales investigaciones están Baron, 1955, y Pocock, 1975. Para su importancia en la historia de los Estados Unidos, véase Robbins, 1959; Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, 1967); Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (Chapel Hill, 1969). Para la importancia del republicanismo clásico durante la Ilustración escocesa, véase Hont e Ignatieff, 1983, sobre todo los ensayos de Pocock e Ignatieff.

[*] [Hay edición en el Fondo de Cultura Económica: *La república de Océana,* México, 1987.]

[10] En la página 416, defendiendo su ejemplo contra la mofa de un crítico, Harrington dice explícitamente que "uno u otro cargo [...] podía recaer en cualquiera de las dos chicas". En la mancomunidad los cargos no son intercambiables tan fácilmente; lo que importa es disponer de procedimientos que sean aceptables para todas las partes.

[11] *Cf*. Harrington, *The Prerogative of Popular Government* (1658), en *Works,* p. 416. También se necesitará un juez para velar porque se lleve a la práctica el consejo aceptado: de este modo se combinan en una república elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos.

[12] Véase Pocock, 1975, pp. 389-390.

[13] Pocock, 1975, p. 390, señala que las causas "internas" son las que surgen de la clase terrateniente. La servidumbre y los desencantos de ésta figuran en la lista de causas "externas".

[14] Lo que Harrington sustenta es que no todo cambio implica corrupción: los hay que son mejoras. No obstante, detrás de este argumento está la creencia de que "las costumbres" cambian cuando y porque la estructura cambia.

[15] Que Hobbes haya apoyado al rey o a Cromwell es algo que aquí no viene a cuento. Pocock, 1975, pp. 397 y ss., señala varios puntos, sobre todo el anticlericalismo de ambos, en los que Harrington y Hobbes pueden haber concordado, o poco más o menos. Véase también la introducción de Pocock a *Works,* de Harrington.

[16] Neville, un seguidor tardío de Harrington, habla de la necesidad de aplicar la ley y presenta globalmente un panorama más "realista" de los problemas cotidianos del Estado. Pero en ese caso Neville está analizando a la Inglaterra contemporánea y no describiendo un ideal. Véase *Plato Redivivus,* ed. de Robbins, p. 125.

[17] Pocock, 1985, p. 41.

[18] Pocock, 1975, p. 417.

[19] Véase la introducción de Pocock a *Works,* de Harrington, pp. 129 y 132-133.

[20] Voitle, 1984, p. 119, demuestra que Shaftesbury finalmente se declaró radicalmente contra las opiniones de Locke sobre la moralidad, y cita una carta de 1709 que Shaftesbury remitió a un amigo más joven: "Fue Locke quien asestó el golpe final (ya que el carácter de Hobbes y sus viles y serviles principios en el Gobierno se encargaron de quitar la ponzoña de su filosofía), fue él quien atacó todos los fundamentos, echó todo orden y virtud fuera del mundo, y forjó las mismísimas ideas de estos... *innaturales* y sin ningún fundamento en nuestra mente". No parece haber evidencia determinante que muestre exactamente cuándo se hizo definitiva la ruptura con Locke en la mente de Shaftesbury; no obstante, debe de haber comenzado por lo menos a plasmarse durante el periodo en que éste estaba escribiendo la *Investigación sobre la virtud o el mérito,* o sea, a finales de la década de 1690.

[21] Véase Robbins, 1959, capítulo 4, sobre todo las pp. 125 y ss. Véase también Voitle, 1984, pp. 70-71, quien dice que Shaftesbury alternaba con los viejos Whigs o Whigs del campo, en particular con aquellos que admiraban a Harrington y a Neville, y que, cuando joven, Shaftesbury probablemente conocía a Walter Moyle y a Charles Davenant; "del grupo sus amigos más cercanos fueron... Molesworth... y Toland". Para mayores detalles véase Worden, 1978, pp. 28-29, 40 y ss. Fue Sullivan, 1982, el que llamó mi atención sobre Worden.

[22] En una carta de 1709 a Molesworth, publicada en *Letters from the Right Honourable the late Earl of Shaftesbury to Robert Molesworth, Esq.* (Londres, 1721), Shaftesbury dice: "Os habéis ganado mi corazón desde hace tiempo, incluso antes de conoceros personalmente" (Carta 8, p. 26). Lo que Shaftesbury admiraba era el muy republicano análisis que Molesworth hacía de la política de Dinamarca, *An Account of Denmark* (1694). Debido a ese libro —dice Shaftesbury—, Molesworth se transformó en "mi oráculo para los asuntos públicos", y en sus cartas lo trata como su consejero en asuntos privados. Véase asimismo la introducción a Worden, 1978, p. 40, y Voitle, 1984, pp. 118-121. Para una interpretación de Shaftesbury como un escritor político, véase Klein, 1993. Klein ve a Shaftesbury como alguien que empieza con una orientación afín a Harrington pero que se aparta de ésta. Klein basa su lectura en ensayos escritos después de la *Inquiry* (p. 285), que, sin embargo, era su principal obra teórica.

[23] Voitle, 1984, pp. 206 y 236. Para una breve explicación sobre el pensamiento republicano y la actividad a finales del siglo XVII, véase Goldsmith, 1985, pp. 4-21.

[24] Véase *Characteristics,* II.273-274, y la portada que se le dio a la *Inquiry* en I.235. Las citas de la *Inquiry* son del primer volumen de las *Characteristics,* editado por Robertson.

[25] Worden, 1978, p. 44 y nota 192. Champion, 1992, p. 214, describe una reacción más ambivalente de parte de Shaftesbury. Si bien admite que el autor trató que se hiciera una traducción francesa a partir de esa versión,

Champion apunta que Shaftesbury trató de comprar y destruir todos los ejemplares impresos. La *Investigación* se opone vehementemente a las opiniones de Locke acerca de la moralidad, y claro que Locke en 1699 aún estaba vivo y sano. Vale la pena añadir que fue Toland quien publicó las cartas de Shaftesbury a Molesworth, citadas en la nota 22.

[26] Sobre el lugar que ocupa Shaftesbury en las batallas anticlericales de la época, que no se reducían a una lucha antirreligiosa, véase Champion, 1992, sobre todo el capítulo 7.

[27] Esto hizo que Leibniz lo criticara en *New Essays,* II.21.47. Collins, 1717, p. 39, hace la misma observación: "La suspensión de la voluntad es en sí misma un acto de la voluntad; es querer aplazar lo que se quiere en el asunto propuesto". Esta objeción todavía parecía que valía la pena hacerla a Priestley en 1777: "La determinación de suspender una volición es de hecho una volición más, y por tanto, según la propia norma de Locke, debe determinarla un apremiante desasosiego". Priestley, *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated,* 1777, sec. I, p. 57.

[28] Por ejemplo, en *Inquiry,* p. 262. El pasaje correspondiente en la edición de 1699 no contiene la frase.

Shaftesbury no fue el primero en sugerir que es un sentido especial el que nos permite hacer distinciones morales. Thomas Burnet también lo hace en sus primeras *Remarks* sobre Locke (1697). Y nos dice que él no logra saber si la distinción entre el bien y el mal o entre la virtud y el vicio se hace mediante los cinco sentidos habituales. En caso de que la distinción sea un engaño, es algo que él no puede quitarse de encima. Burnet prosigue diciéndonos: "De ello estoy tan seguro como de que la distinción, digamos entre la gratitud y la ingratitud [...] es tan repentina y sin ninguna raciocinación, y tan perceptible y penetrante, como la diferencia que siento entre el aroma de una rosa y algo fétido. No es como un teorema, que viene a nuestro entendimiento con ayuda de demostraciones y postulados antecedentes, sino que surge tan prestamente como cualesquiera de nuestras pasiones, o como la risa al ver un accidente o un objeto ridículo" (pp. 4-5). Véase Tuveson, 1960, capítulo 2, quien llama la atención sobre un pasaje interesante en *Third Remarks* en el que Burnet sustenta que todos poseemos "un principio para distinguir una cosa de otra en casos morales, sin raciocinación", el cual compara nuestra capacidad para distinguir los colores. Burnet deja claro que él no cree que el bien y el mal moral puedan entenderse en función de un bien y de un mal naturales. "Este sentido interior —dice Burnet— es sencillo e independiente de esos males o bienes naturales, que no son sus objetos propios." Lo que él afirma es que un principio de este tipo está "asentado en el corazón del hombre, tal como lo están otros principios originales", y como ellos, se desarrolla conforme vamos madurando (pp. 7-9). Burnet admite que puede que el principio no llegue a desarrollarse plenamente o que tenga menos intensidad en algunas personas; pero Burnet asegura que lo mismo ocurre con las verdades del cristianismo, así que si Locke aduce estos hechos contra la creencia de una conciencia natural, también debe hacerlo en el caso de la creencia religiosa.

Tuveson considera a Burnet como el creador de la idea del sentido moral en la ética. Puede que Shaftesbury haya leído los dos primeros folletos antes de elaborar su *Investigación;* sin embargo, el tercer folleto apareció el mismo año. Claro que también conocía los trabajos de los platónicos de Cambridge y se habrá fijado en la "facultad de ser sensible a la excelencia moral" de More, al igual que en la afirmación de Whichcote de que toda la gente tiene "un sentido del mal y del bien, por causa de la moral", del cual se habló en el capítulo x, secciones 1 y 3.

[29] Junto con Cumberland y Pufendorf, Shaftesbury mantiene que hay un bien natural objetivo para cada tipo de criatura, algo que las beneficia según sea su constitución natural (*Inquiry,* p. 243).

[30] La índole reflexiva de la aprobación moral evoca el poder de decisión de Cudworth, el "hegemonicon [...] intensificado sobre sí mismo" que es esencial para nuestra acción moral (capítulo x, sección 5). Pero la obra de Cudworth en la que apareció esta opinión no fue publicada sino hasta el siglo XIX.

[31] Uno de los dos interlocutores principales de *Los moralistas,* que al principio se presenta como un escéptico declarado, viene a compartir la visión de sí mismo que el otro enaltecidamente le propone; y en sus comentarios sobre este ensayo en *Miscellaneous Reflections,* Shaftesbury con todo detalle señala que aquél es un escéptico, mientras que el segundo "pasa por ser un entusiasta" (*Characteristics,* II.334n y *cf.* p. 24).

[32] La propia explicación de Shaftesbury de lo que se requiere de un ser para que tenga atributos morales implica que el Dios voluntarista no puede tener ninguno. Para el voluntarista, Dios sólo actúa, y lo que hace es bueno. Por consiguiente, Dios no puede actuar para aportarnos el bien. Además, como Dios sólo actúa de una manera que resulta ser para nuestro bien, pero no reflexiona sobre su deseo de hacerlo y actúa porque a él le parece algo que da por bueno, la acción de Dios no es moral. Obrar de esta forma es obrar en la forma en que lo hace una mula que es dócil por naturaleza. Puede que estemos felices de tener una, pero no por ello encomiamos su virtud (*Inquiry,* pp. 249-250).

[33] Leibniz admiraba la obra de Shaftesbury, con ciertas reservas: véase su obra de 1712, "Remarks on the... *Characteristics",* en *Papers,* ed. de Loemker, sobre todo las pp. 632-633.

[34] Y véase *Inquiry,* p. 260: "Si no hubiere ninguna amabilidad o deformidad en los actos morales, hay por lo menos un imaginario que posee fuerza cabal".

[35] Burnyeat, 1984, pp. 225-232; *cf*. Burnyeat, 1980.

[36] Sidgwick, 1907, p. 1. Para un comentario al respecto, véase Schneewind, 1977, pp. 198-204.

[37] Véase Darwall, 1995, capítulo 7, para una exposición completa.

[38] Aquí las opiniones de Shaftesbury hacen eco a las de Bacon, que sostiene, al igual que Hooker, que todo tiene una doble naturaleza: "una, en cuanto que cada cosa es una totalidad o algo sustantivo en sí; la otra, en cuanto que es parte o miembro de un cuerpo mayor". Esto puede verse en objetos naturales, pero "esta doble naturaleza del bien [...] está mucho más grabada en el hombre, si no degenerada, debiendo ser para él el mantenimiento del deber hacia la comunidad mucho más precioso que el mantenimiento de la vida y el ser". *Advancement of Learning,* en *Works,* I. III, p. 313.

[39] De hecho, Shaftesbury tiene a nuestro instinto social por responsable de las facciones a partir de las cuales surge un conflicto socialmente pertinente: los hombres egoístas no ingresan de todo corazón en los partidos políticos. La problemática de Grocio, parece decir Shaftesbury, es simplemente resultado del "abuso o la irregularidad de ese amor social... que es natural para el prójimo" (*Characteristics,* I.77). Como tal, es sólo un ejemplo más de la falta de equilibrio en las pasiones que detecta el sentimiento moral.

[40] El interés de Shaftesbury por este asunto resalta en varios pasajes: véase *Characteristics,* I.112-113 y 119-121 respecto a la preocupación sobre la unidad del yo, y II.99-105 para una exploración de la noción de unidad de una manera más general. Véase asimismo *Life* de Rand para muchos pensamientos personales sobre el tema.

[41] En este punto hay una tensión entre la tendencia estoica de Shaftesbury, que hace del agente autosuficiente en su virtud, y la tendencia estética, para la que el ocio que permite cultivar las sensibilidades morales (y la riqueza que esto implícitamente supone) es importante si quiere alcanzarse una virtud cabal.

[42] Véase en particular el *Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor* y *Del soliloquio o consejos a un escritor.*

XV. LA AUSTERIDAD EN LA MORAL: CLARKE Y MANDEVILLE

DURANTE gran parte del siglo XVIII, los intentos por sortear las consecuencias poco gratas de la ética empirista de Locke fueron el cogollo de la evolución de la filosofía moral británica. Shaftesbury mantuvo una deidad en su universo para garantizar la armonía moral de éste, pero hizo mucho hincapié en el hecho de que no era necesario recurrir a leyes divinas para explicar de qué forma la gente puede vivir con decoro. Shaftesbury intentó demostrar que la ética voluntarista de Locke es socavada por el hecho de poseer una facultad moral que nos permite autogobernarnos. Los deseos y las pasiones, para él y para Locke, son fuerzas ciegas originadas por representaciones de buenas y malas cosas, pero que no contienen a éstas. La facultad moral nos da un sentimiento particular de aprobación social evocado por un equilibrio armonioso de las fuerzas motivadoras en el alma y que a su vez refuerza ese equilibrio. Si bien ésta era una manera de darle la vuelta a Locke, no dejaba de plantear problemas incluso para los que compartían la repugnancia moral hacia su ética reduccionista, de mandatos, amenazas y obediencia. Shaftesbury a veces presenta el sentimiento moral como un mero sentimiento, que interactúa causalmente con las ideas y los sentimientos, pero las más de las veces, con mayor profundidad y persistencia, lo trata como verdades eternas y reveladoras. Una lectura apunta hacia una visión naturalista de la moral, mientras que la otra la niega. Al principio del siglo surgieron propuestas de ambos tipos de teorías.

Samuel Clarke (1675-1729) compartía con Shaftesbury tener en alta estima las capacidades morales humanas, sólo que las entendía de una manera diametralmente opuesta. Clarke propuso un modelo matemático de la moral, en el que la cognición racional proporciona tanto orientación como motivación, y el sentimiento es, a lo mucho, un obstáculo para la virtud. Confirió un lugar decisivo en nuestra psicología a una concepción acentuada del libre albedrío, que no tenía cabida en la teoría de Shaftesbury. Y aunque como éste Clarke se opuso al voluntarismo calvinista, se propuso abogar, basándose en su teoría moral, por más cristianismo del que a Shaftesbury le interesaba.[1]

Con una manera alternativa de eludir un enfoque teórico como el de Locke en materia moral, hubo un pensador que esbozó, cuando no apoyó sin ambigüedades, una opinión muy diferente sobre las capacidades morales de los seres humanos. La opinión que Bernard de Mandeville (1670-1733) tenía sobre la gente, lo llevó a pensar que tanto los nobles sentimientos de Shaftesbury como la racionalidad de Clarke eran ridículamente inapropiados como fuentes de moralidad. Por lo que, en cambio, sugirió que la moralidad surge de una invención humana, concebida para protegernos contra el desaforado egoísmo que domina nuestra naturaleza, al tiempo que dejaba un amplio margen para la gratificación de nuestros deseos. Él y Clarke, junto con Shaftesbury, son quienes sientan las bases para el debate de las décadas siguientes.

1. EL LIBRE ALBEDRÍO Y LAS RAZONES PARA ACTUAR

Las conferencias Boyle que impartió Clarke en 1704, sobre la existencia y los atributos de Dios, y las de 1705, sobre las obligaciones de la religión natural, tienen como blanco explícito a Hobbes y a Spinoza, cuyo materialismo y necesitarismo equivalen —insiste Clarke— al ateísmo.[2] Clarke también procura ir más allá de Locke y de Leibniz, pues en su opinión ambos proponen ideas sobre el libre albedrío que no nos permiten defender la responsabilidad moral humana. Y de modos diferentes, cada uno de ellos abre la puerta a opiniones sobre Dios que a Clarke le parecen moralmente inaceptables. Su primera serie de conferencias Boyle suministra el antídoto metafísico necesario contra esos errores.

Clarke comienza por sustentar que debe de haber por necesidad un ser eterno, no material, inmutable e infinito que es causa de todas las cosas y que además es él mismo un agente que se activa a sí mismo. Éste debe de ser libre porque "la inteligencia sin libertad... no es entonces... inteligencia en absoluto. Es en sí una conciencia, pero meramente pasiva, una conciencia, no para obrar sino para que se obre de acuerdo con ella" (Conferencias I, IX, p. 548). La libertad de Dios no supone que sus elecciones sean arbitrarias. Éstas se hacen obligatorias por un tipo especial de necesidad que surge de la "idoneidad" que exige que las cosas sean como son para preservar "la belleza, el orden y el bienestar de la totalidad" (IX, p. 550). Esto no es una "necesidad absoluta" que implique que hay una contradicción si se supone lo contrario (III, p. 528). Son concebibles las alternativas aunque no sean idóneas. Obrar como uno lo hace porque la idoneidad de las cosas hace que esa acción sea necesaria es "coherente con la mayor de las libertades y la más perfecta de las elecciones. Porque —continúa Clarke— el único fundamento de esta necesidad es una rectitud en la voluntad y la perfección de la sabiduría tal que haga imposible que un ser sabio resuelva actuar insensatamente; o que, para una naturaleza infinitamente buena, ésta opte por obrar el mal" (IX, p. 551). Clarke, en efecto, se sirve de su idea de idoneidad para explicar con mayor detalle la manera en que Cumberland explica cómo puede haber leyes que rijan a Dios aun cuando éste no tiene ningún superior (véase el capítulo VI, sección 4).[3]

Es un error —sostiene Clarke— basar la opinión de que la libertad es una imposibilidad conceptual en la premisa de que todo acontecimiento, incluyendo las voliciones, debe tener una causa. Los que sustentan tal cosa "neciamente confunden los motivos morales con las causas eficientes físicas, entre las que no hay relación posible". Evítese esta confusión y se verá que las elecciones que se hacen a partir de motivos son libres, aun cuando sean moralmente necesarias (Conferencias I, IX, p. 553).

Hasta aquí la libertad de Dios; pasemos a la nuestra. Está probado que Dios es omnipotente y de esto se colige que puede otorgar a las criaturas el poder de iniciar su movimiento o de actuar (Conferencias I, x, p. 555). Cuando actuamos nos sentimos como nos sentiríamos si poseyéramos el poder de movimiento propio (x, pp. 557-558). Esto no es más prueba de que verdaderamente tenemos ese poder que el hecho de que la experiencia sensorial lo sea en cuanto a la existencia del mundo exterior. Sin embargo, la mera posibilidad de que careciéramos de ese poder, como la mera posibilidad de que el

mundo material pudiera no existir, no debería preocupar a nadie.[4] Como el poder de movimiento propio aunado a la inteligencia es la libertad, Clarke piensa que ha hecho suficiente para demostrar que nuestra voluntad es libre. Lo restante es descartar argumentos contra ello diciendo que todo se debe al "error fundamental" de no lograr distinguir claramente entre "los motivos morales y las causas eficientes físicas" (x, pp. 565 y ss.).

El tratamiento que Clarke da a la moralidad muestra que él considera que los motivos son razones, de índole diferente a los deseos sentidos e independientes de éstos. Dios es guiado por razones que le son dadas por su conocimiento de ciertos axiomas evidentes sobre la eterna idoneidad de las cosas; por eso también podemos y deberíamos dejar que se nos guíe. El conocimiento de los axiomas como tal nos sirve como motivo para nosotros. No necesitamos consideraciones suplementarias en materia de castigos y recompensas para que se nos induzca a hacer lo que la "recta razón" nos induce a hacer (Conferencias II, I, p. 628). De este modo, el primer argumento que mostraba que la inteligencia supone acción activa se transpone a los seres humanos para apoyar la afirmación de que podemos actuar a partir de razones que no surgen de deseos sino únicamente del conocimiento de las verdades morales.

La libertad de que habla Clarke difiere de la ausencia de impedimentos externos de Hobbes. Esta libertad la tenemos incluso en la cárcel (Conferencias I, x, p. 566). Es un poder interno de índole diferente al deseo. No es la representación de una voluntad cartesiana, que necesariamente asiente a las representaciones claras y distintas y sólo puede escoger cuando existe confusión e imprecisión.[5] No es ni la tendencia de Leibniz por procurar la mayor perfección ni la capacidad de Locke para suspender la acción. ¿Qué es entonces? Lamentablemente, Clarke se empeña más en rebatir a sus contrincantes que en elaborar su propia postura, contentándose con decir que la libertad consiste en que una persona "tenga el poder constante de escoger, que se disponga a actuar o que se disponga a no incurrir en actuar". Nada nos dice sobre cómo escoger actuar o dejar de hacerlo. Tampoco nos dice cómo se relacionan los motivos constituidos por nuestro conocimiento de las idoneidades eternas con las instancias e impulsos causados por nuestras necesidades y por nuestros deseos. Lo que sí deja claro es que la moralidad depende de nuestra capacidad no solamente para trabar conocimiento con las verdades eternas sino para que éstas nos muevan a actuar. Esa capacidad es la esencia de lo que él llama "el poder de actuar del agente o la libre elección (pues son precisamente términos idénticos)" (x, p. 566).

En la frase recién citada Clarke emplea, creo que por primera vez, el término "agencia" en el sentido filosófico moderno que ahora tiene.[6] El obispo Bramhall, al contradecir a Hobbes medio siglo antes, había defendido opiniones como las de Clarke.[7] Sin embargo, Clarke logra un nuevo aporte en su defensa de la libertad. Para Leibniz la razón puede controlar directamente los deseos por ser éstos implícitamente racionales. Los deseos según Locke, como expliqué en el capítulo anterior, no son en sí inherentemente racionales y por tanto la razón no puede controlarlos directamente. Clarke concuerda con Locke sobre este punto. Leibniz y Locke conciben la voluntad

como algo que está determinado por la fuerza de diversos deseos. Clarke no menciona la fuerza cuando habla de motivos morales y el tipo de necesidad que éstos implican. Los motivos morales no son algo que deba tener una propiedad de ese tipo.[8] Pufendorf sostenía algo semejante acerca de sus entidades morales; no obstante, si bien Pufendorf vio que era relevante distinguir entre las razones y las causas en la problemática del libre albedrío (capítulo vii, sección 5), Clarke parece un poco más claro cuando se sirve de esta distinción en su argumentación. El conocimiento de los axiomas morales y el deseo de ser feliz son inconmensurables, pero ambos entran en las explicaciones de nuestra acción. La fuerza del deseo es un tipo de determinante de la acción. El conocimiento de la verdad normativa debe ser de otro orden y desempeñar un papel único en nuestras decisiones. Nuestra experiencia es la de seres que deciden cuál de estos tipos de factores debemos seguir. Con más claridad que Puferndorf, Clarke ve el libre poder de actuar del agente como lo que ofrece la única explicación posible de cómo podemos hacerlo.[9]

2. LA MORALIDAD MATEMÁTICA

Clarke apuntala la moralidad de donde deducimos las razones distintivas para la acción con una doctrina de las relaciones "necesarias y eternas" de las cosas unas con otras, la cual él formula en cuanto a "la idoneidad o a la no idoneidad de la aplicación de diferentes cosas o de diferentes relaciones de unas con otras". Sean cuales sean las idoneidades (sobre esto vuelvo más adelante), Dios las conoce. La voluntad de Dios necesariamente se determina conforme a ellas, lo mismo que nuestras voluntades también *deberían* determinarse a partir de ellas (Conferencias II, I, p. 608). Clarke no dice si su propósito es que ésta sea la definición de "debería", pero tal es el papel que desempeña en su teoría. Su único argumento para ello parece reposar en la idea de que estamos hechos a semejanza de Dios. Y como Dios, que no tiene superior alguno, se obliga a sí mismo a amoldarse a la idoneidad, es "muy evidente" que nosotros también tendríamos que hacer lo mismo (I, p. 612). El propio autogobierno de Dios es, pues, el modelo para el nuestro. Esto, tal como todo lo demás en la teoría de Clarke, supone que no podamos negar la existencia misma de las idoneidades eternas.

Locke prometió una ciencia de la moralidad tan demostrable como las matemáticas; Clarke trata por lo menos de ofrecer sus rudimentos. Como en el caso de Whichcote, Clarke piensa que "en *Moralidad* estamos tan seguros como en las matemáticas" (Patrides, p. 330). Pero no nos pide simplemente admitir que es obvio que la gente debiera ayudarse mutuamente. Lo que él cree ser obvio siempre implica comparaciones formuladas en términos morales, con lo cual dice que es obvio que eso está hecho más para ayudar a los demás que a perjudicarlos de manera aleatoria. Tal cosa es tan obvia como que el todo es mayor que las partes. Es obviamente más adecuado que el Creador dirija todas las cosas a fines constantes a que permita que las cosas "vayan a la aventura", produciendo una confusión total; y es más adecuado, aun antes de cerrar "tratos definitivos" (una bofetada para Hobbes), que la gente cumpla con sus contratos y

actúe justamente a que la gente procure su propio provecho sin tener ningún escrúpulo (Conferencias II, I, pp. 608-609). Las comparaciones presuponen, claro está, que el lector está dispuesto a pensar en función de lo que es más o menos adecuado. Una vez que Clarke dispone de todo esto, le es plausible decir que "nada que no sea un ánimo de estupidez extrema, la corrupción de las costumbres o la perversión del espíritu, puede hacer que a alguien le quepa la menor duda" de que ésas son las idoneidades específicas que está presentando (I, p. 609).

Partiendo de la comparación de las idoneidades, Clarke se cree con derecho a concluir que hay cosas que son en sí mismas apropiadas y razonables para llevarse a cabo. El "poder obligatorio" de éstas no proviene de ninguna fuente externa, si bien pueden imponerse castigos a aquellos que no obedezcan sin esas amenazas (I, p. 611). De este modo se rechaza la teoría voluntarista de la ley natural. Las sanciones no intervienen en la obligación. La necesidad moral que surge de la justificación racional de una elección proporcionada por las idoneidades es toda la necesidad que se requiere para constituir una obligación.

Clarke piensa que es evidente que una sola mirada a las idoneidades específicas demostrará por qué no podemos negar racionalmente su existencia. Clarke acepta el conjunto tradicional de deberes: para con Dios, para con uno mismo y para con el prójimo. Como Dios es infinitamente superior a nosotros, hemos de honrarlo, venerarlo y servirlo (I, p. 618). Lo que Clarke llama el deber hacia nosotros mismos de hecho es un deber que se refiere a nosotros (debemos preservarnos y estar dispuestos a hacer lo que Dios exija de nosotros), pero que le debemos a Dios. Fue Dios quien "nos nombró para este puesto aquí" y tenemos que servirlo hasta que nos vuelva a llamar (I, pp. 622-623). Tenemos un doble deber hacia el prójimo. Primero, hay un deber de equidad: debemos tratar a cualquier otro como a nosotros, si estuviéramos en circunstancias parecidas, "podría esperarse razonablemente que él nos tratara". Éste es el principio que resalta la virtud de la justicia, que es "la mayor y más perfecta de todas las virtudes" (I, pp. 621-622). La segunda rama del deber hacia el prójimo es "el amor o la benevolencia universales". Debemos hacer algo más que "lo que es justo y bueno" y siempre debemos tratar de fomentar el bienestar de todos los hombres en la medida en que esté en nuestro poder. La mejor manera de cumplir con esta exigencia es sintiendo "amor y benevolencia universales" (I, p. 622).

Aunque Clarke separa la necesidad moral de la necesidad física y absoluta, no nos da cuenta de su índole particular: así y todo, podemos rastrear con mayor profundidad en la mente de Clarke tomando las cuatro idoneidades básicas para explicitar lo que se implica al dar razones que justifiquen nuestros actos. Clarke mismo apunta en esta dirección, diciéndonos que la inequidad

> es lo mismo en la acción, como [...] la contradicción en la teoría; y la misma causa que hace que una sea absurda, hace que la otra sea inaceptable. Sea lo que sea que yo juzgue razonable o poco razonable que otro haga por mí: eso, mediante el mismo juicio, lo declaro razonable o poco razonable, respecto a lo que haría yo por él en un caso semejante (I, p. 619).

La equidad únicamente exige coherencia al hacer que las razones tengan que ver con casos. Es puramente formal, y no nos dice nada sobre lo que el agente entiende o debería entender por razones para la acción. Viendo esta idoneidad eterna, estoy viendo que no se me permite considerar que algo es una razón en un caso cuando niego que lo sea en otro pertinentemente similar. Aquí tenemos un principio para los permisos, que está ausente en la teoría de Leibniz.

El principio de benevolencia nos dice algo sobre una razón sustantiva que debemos emplear. Dada la forma en que Clarke formula tal razón, podemos ver cómo es que puede presentar la idoneidad eterna como una verdad conceptual. Dios ve —dice Clarke — que la bondad de algunas cosas es siempre una razón que aboga porque se produzca, que su peso justificador como razón va proporcionado a la cantidad de bondad que involucra, y que no hay ninguna otra razón sustantiva. Tenemos que ser tan semejantes a Dios como nos sea posible. Entonces sería contradictorio creer que es racional ocasionar menos bien pudiendo ocasionar más. Puede que Clarke hubiera deseado sustentar que si tomo la bondad de algo que pudiera obtener como razón para actuar y conseguirlo, entonces, por el principio de equidad, un bien similar disponible para un tercero me proporciona una razón para que trate de obtenerlo para éste; pero aunque hay filósofos posteriores que van en esta dirección, no hay nada en el texto de Clarke que evidencie que él mismo lo haga.[10]

La idoneidad eterna para cultivar el amor se deduce de la necesidad moral de llevar a cabo lo que el mayor amor posible nos llevaría a hacer.[11] Como se necesita el amor como medio, su idoneidad es un ejemplo de lo que va involucrado en la idoneidad eterna de la prudencia, que es la necesidad de evitar una contradicción que implique vincular las razones con los fines. Es contradictorio tener una razón para ocasionar un fin y no admitir que se tiene por lo menos una razón tan poderosa para emplear o cultivar los medios para ocasionarlo. Clarke supone, sin argumentarlo, que el hecho de amar a los demás es el mejor medio para ocasionar el bien de todos.

Creo que podemos ver la idoneidad eterna de obedecer y venerar a Dios como algo que, como las otras idoneidades, procede de la naturaleza de dar razones, aunque aquí mi interpretación sea bastante conjetural. Si estamos de acuerdo en que las razones deberían guiar la acción, parece contradictorio preferir las razones menos fundamentadas a las razones con mayor peso. Pero Dios sabe cuáles son las mejores y su propósito es que sean éstas las que nos guíen. Así que sería una contradicción pretender tener alguna razón para no seguir su orientación. Es más, hasta parece plausible decir que los que quieren orientarse por la razón tienen razón de mostrar gratitud hacia los que son excepcionalmente duchos para percibir una vía de acción razonable y comparten su perspicacia. Sería un tanto irracional tener razón en querer conocer las mejores razones y no admirar a quienes podrían aportarlas. Si se admite esto, entonces sería contradictorio negar que Dios merece la mayor admiración.

La idoneidad que rige nuestros deberes hacia el prójimo parece muy afín a Cumberland. Cada bien acarrea una razón para actuar, debiendo nosotros maximizar la cantidad de bien que ocasionamos. No obstante, en la afirmación de Cumberland de que

su principio apuntala un método mejor que el de Aristóteles para tomar decisiones individuales, Clarke ve un problema. "En muchísimos casos, lo que es por el bien de la creación toda únicamente puede juzgarse mediante un entendimiento infinito... Pero la verdad y lo cierto... es algo que cada cual puede juzgar cuando se le presenta ante sus ojos." Aquí Clarke parece decir que cualquiera puede ver la idoneidad del caso particular; pero sólo Dios ve cómo las acciones individuales encajan en el orden más amplio del universo. Hemos de hacer tanto bien como podamos en nuestros "ámbitos respectivos" (Conferencias II, II, p. 637), en donde podemos entender cómo nuestra acción afecta el bien o el mal natural de los demás. Es de suponer que nosotros simplemente no tenemos que preocuparnos por ramificaciones que están fuera de nuestro entendimiento (*cf.* II, p. 630). Clarke no trae a colación la voluntad de Dios cuando nos explica la necesidad moral; así y todo, Dios es esencial para la moralidad ya que él garantiza que nuestro obrar por las mejores razones a nuestra disposición no resultará haber sido no razonable en general.

3. MORALIDAD Y CAPACIDAD DE ACTUAR RACIONALMENTE

La necesidad moral, luego entonces, se entiende mejor como una necesidad absoluta o matemática en casos en que las razones que llevan a conclusiones son de las que justifican la acción, y no razones que cimienten una verdad teórica. Los principios de Clarke —tal como éste lo afirma— parecen ser innegables una vez que se da la justificación racional de nuestras acciones. Dar alguna razón es declararse firmemente por el principio de la equidad; pensar que acrecentando la cantidad de bien en el mundo da siempre pábulo a la acción equivale a declararse firmemente por maximizar los buenos resultados. Clarke no explora las maneras en que los dos principios que apuntalan los deberes hacia los demás pudieran interactuar. Pero si bien no elabora concienzudamente los detalles de su teoría, por lo menos tiene en su poder de forma segura los rudimentos de una postura original. Su racionalismo no es como el de los perfeccionistas del resto de Europa, para quienes la racionalidad de la moral consistía en calcular los mejores resultados.[12] Clarke tampoco es un "intuicionista" si con ese término se refiere uno a quien sustenta que sólo vemos varios principios morales sustantivos que damos por ciertos. Sin embargo, Clarke es el primero en afirmar que la moralidad se basa en principios cuyo solo propósito es explicitar la exigencia formal de la congruencia para quien acostumbra proporcionar razones y esperar que se las proporcionen.

¿Podríamos entonces sustraernos a las exigencias de la moralidad negándonos a proporcionar razones para nuestros actos? El único atisbo de respuesta que da Clarke es de lo más escueto, pero no deja de ser enigmático. Las idoneidades eternas no sólo nos dan orientación cognitiva, sino que también —sostiene Clarke— nos proporcionan un motivo para que cumplamos. Si vemos las idoneidades claramente, reconoceremos que son "verdaderamente amables" en sí mismas (Conferencias II, I, pp. 627-628). Nuestro propio juicio sobre lo que es bueno —dice Clarke— es "la obligación más verdadera y

más formal" y no necesita, por lo menos en principio, estar respaldada por sanciones (I, p. 614). ¿Cómo es que la conciencia de la idoneidad de las cosas es capaz de movernos a actuar? En un sermón sobre la índole de los actos humanos, Clarke dice que, como los animales, los seres humanos "se autoactivan" o son iniciadores de sus propios movimientos. Pero el hombre, además, puede actuar por un fin previsto. Y lo que es más, el hombre debe actuar de esa manera: "Un hombre no puede dejar de tener una concepción y un proyecto en todo lo que hace. Incluso cuando se abandona lo más implícitamente posible a la brutal tutela del mero apetito y de la pasión, aun en este caso lo hace teniendo alguna concepción de las cosas" (sermón XXXIX, p. 244). Dios nos hizo agentes racionales, como él mismo. Ser un agente racional no es solamente tener la capacidad de que las razones nos muevan a actuar, sino también no tener la capacidad de evitar que las razones nos muevan a actuar, por lo menos hasta cierto punto. Procuramos y debemos seguir procurando lo que creemos ser bueno; y si ante nosotros mismos justificamos nuestros actos concibiéndolos como algo bueno, caemos en las exigencias suplementarias de las idoneidades eternas, a las que, como agentes racionales, estamos en condición de responder.

De este modo, Clarke está tratando de aproximarse a la idea de que es nuestra capacidad de acción racional como tal la que hace tanto que los principios morales sean vinculantes para nosotros como que éstos nos induzcan a actuar. Al hacerlo evade un problema o apenas lo toca. Desgraciadamente, bien podemos saber lo que deberíamos hacer y sin embargo no hacerlo. No podemos suspender nuestro asentimiento a "una verdad claramente especulativa", pero sí podemos negarnos a querer lo que a las claras vemos que es bueno (Conferencias II, I, p. 613). Clarke se contenta con reiterar que no deberíamos descuidar nuestros deberes y culpar a nuestra inmoralidad de nuestra corrupción. Si bien esto apenas ofrece una explicación filosóficamente satisfactoria de la flaqueza de la voluntad, es quizá no mucho peor que la forma en que Leibniz explica cómo podemos ver lo mejor y hacer lo peor: tenemos percepciones subconscientes sobre lo bueno, y éstas nos inducen a obrar contra lo mejor de nuestros pensamientos conscientes sobre la perfección.

4. LA MORALIDAD EN EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES

En algunos de sus sermones Clarke presentaba exposiciones filosóficas serias, si bien no eran tan densamente cargadas como las de Butler, en la generación ulterior, donde cada una contenía un examen rigurosamente razonado de un tema con muchas ramificaciones teóricas y sólo un mínimo de edificación. La motivación de algunas de las opiniones que Clarke defendía en la filosofía surge muy claramente en algunas de estas exposiciones. Un tema se repite continuamente: la oposición al voluntarismo. Clarke asocia el voluntarismo con las doctrinas calvinistas de "la predestinación absoluta y de los decretos incondicionados" y sostiene que, al hacer la bondad y la justicia de Dios diferentes de las de nosotros, nos lo hace incomprensible.[13] Clarke añade otra queja. Los voluntaristas

hacen demasiado hincapié en los deberes puramente definitivos de la religión, olvidando que "la finalidad y el propósito de toda religión... es la práctica de la virtud". La doctrina para Clarke, así como para los platónicos de Cambridge y para Shaftesbury, es la que pueda evaluarse mediante una prueba moral, y el voluntarismo nunca lo logra (sermón XL, pp. 250 y ss.; CX, p. 703).[14]

Así que Clarke siente tan pronunciadamente como Leibniz la necesidad moral de vencer al voluntarismo y remplazarlo con otra cosa; sólo que rechaza el modo en que Leibniz lo hace por los defectos que veía en la explicación que éste daba de la libertad. Leibniz no puede realmente permitir una libertad de elección tal como la moralidad la presupone —según lo piensa Clarke— porque no deja espacio alguno a Dios para una verdadera elección racional. El Dios de Leibniz es un autómata espiritual, tal como él reconoce que lo somos nosotros. Las innovaciones de Clarke, en lo que él ve como la estructura de la moralidad, surgen de su aborrecimiento, moralmente motivado, del voluntarismo, junto con su convicción de que una libertad de voluntad absoluta es necesaria si la moralidad ha de tener mella en nosotros. A Clarke le importa saber cómo puede Dios gozar de la libre elección sin que ésta sea completamente arbitraria.

Aunque Clarke piensa que en general Dios siempre debe hacer lo que es mejor y más acertado (Conferencias I, XII, pp. 573-574), su postura sobre lo que es mejor no se apega a Leibniz. De hecho, en su correspondencia con éste, Clarke niega el principio de la identidad de los indiscernibles.[15] Así, esto le permite sustentar que aun si Dios siempre actúa para bien, y de hecho de la mejor manera posible, hay cosas que en sí mismas son indiferentes. En tales casos —dice Clarke— no se impide a Dios disponer algo. Aquí su postura se alinea con la de Cumberland (capítulo vi, sección 4); no obstante, es con Newton con quien explícitamente asocia sus opiniones.[16] Es por ello que su visión es newtoniana cuando afirma que Dios puede colocar átomos y estrellas en tal o cual punto del espacio, aunque no haya razón para preferir un emplazamiento a otro (*LCCorr,* pp. 20-21 y 30-31). Sustentar como Leibniz que siempre debe haber una razón suficiente para determinar la voluntad y que "una simple voluntad sin ningún motivo es una ficción" es entregarse al fatalismo, pues hace de la voluntad un mecanismo pasivo.

> Pero los seres inteligentes son sujetos activos, no pasivos movidos por causas, como lo es una balanza por los pesos; sino que más bien tienen fuerzas activas con capacidad para obrar y moverse ellos mismos, unas veces a la vista de motivos fuertes; otras, a la vista de motivos que no lo son tanto y, en otras ocasiones, cuando las cosas son absolutamente indiferentes (*LCCorr,* pp. 45 y 51 *[Polémica,* 78 y 89]).

Ahora bien, si Dios es un agente libre que podría haber hecho algo que no hizo aun si todo lo que precedía su acción fuera lo mismo, ¿no es acaso su acción arbitraria? Es precisamente para limitar este peligro que Clarke introduce el principio de la equidad. Tal como lo apunté anteriormente, es un principio que obliga, en efecto, a lo moralmente permisible. Nos garantiza que cuando Dios escoge entre opciones que son igualmente buenas, no puede escoger injustamente. Si Dios concede un bien a una persona, debería conceder el mismo bien a cualquier otro que lo merezca por igual. Y en lo que hace a su mérito, para Clarke, las almas pudieran ser idénticas. El principio de equidad dice que

Dios no puede justificadamente salvar un alma que no merece la salvación en absoluto sin salvar a otras que tampoco lo merecen. De este modo se descarta el calvinismo de la predestinación que Clarke tanto detesta. El mismo Leibniz rechazó la predestinación voluntarista (*Theodicy,* p. 328). No obstante, eso no le impidió sustentar que el mundo sería óptimo si en él hubiera muchas almas condenadas a la eternidad, con sus sufrimientos más que compensados por las amenas perfecciones de que gozan todos los demás (*Theodicy,* pp. 379-380). El principio de equidad de Clarke parece suponer que en general un mundo tal no podría ser mejor. Independientemente del bien que contuviera, sería injusto.[17]

5. LA MORALIDAD Y LA NECESIDAD PARA EL CRISTIANISMO

Clarke no nos dice lo que hemos de hacer para aplicar nuestro entendimiento de las idoneidades eternas tratándose de casos particulares. Si lo hiciera, sin embargo, estaría bosquejando un método de ética por el que vendríamos a saber que un acto es bueno sabiendo lo que lo hace ser así. Cumplir con las exigencias de las idoneidades eternas no es simplemente una indicación o una señal de lo que es bueno. En principio, todos podemos estar conscientes por igual de esas idoneidades y somos capaces de ver lo que exigen en cada caso. También podemos hacer lo que se exige simplemente porque vemos que es así. Como ya lo dije, para Clarke Dios sigue siendo necesario para la moralidad, porque nos garantiza la armonía definitiva de un universo que es demasiado vasto para que lo entendamos. Pero si bien la moralidad importa más que la ceremonia o la creencia abstracta, y si la razón puede hacer tanto para llevarnos hasta la moralidad, para Clarke representa un problema demostrar por qué la revelación cristiana es necesaria. La solución que él da para aplanar las dificultades depende de dos tesis, una sobre la moralidad y la psicología moral y otra sobre la flaqueza que en última instancia se observa en la razón de casi toda la gente.

La moralidad, para Clarke y para Malebranche antes de él, en absoluto está conceptualmente vinculada con la felicidad del agente. La virtud moral consiste esencialmente en vivir tal como las idoneidades eternas lo señalan y a partir de la conciencia que de ellas tenemos. Entre las idoneidades, la equidad es solamente un requerimiento formal que nada dice sobre nuestra propia felicidad. No es aceptable cumplir con nuestro deber hacia Dios porque esperamos ser recompensados, aun si es permitido pedirle favores. La exigencia de prudencia nos dice que no procuremos nuestro bienestar sino nuestra idoneidad para cumplir con nuestro deber. Una vez que se ha concedido este punto, la exigencia de benevolencia pide que cada cual tome en cuenta la felicidad de los demás, y hemos de esperar que si todos son virtuosos entonces obtendremos provecho de ello. No obstante, ningún pensamiento de este tipo ha de entrar en nuestra motivación para desarrollar el amor universal.

Como para enfatizar la austeridad de su explicación sobre la distinción entre la moralidad y la felicidad, Clarke rechaza la tesis estoica de que sólo la virtud es

constitutiva de la felicidad. Verdad es que vale la pena escoger la virtud por sí misma, pero "de ello no se colige que ésta sea por ende enteramente auto-suficiente y capaz de dar apoyo a un hombre ante todo tipo de sufrimientos". Aun cuando algunos de los antiguos estoicos hubieran sido capaces de ofrecer su vida en aras de la virtud, "es claro que la práctica general de la virtud en el mundo nunca puede apoyarse sobre esta base". De hecho, ni siquiera es razonable pedir a la gente que sacrifique su vida sin esperanzas de recompensa (Conferencias II, I, pp. 629-630).

A Clarke el egoísmo psicológico no lo tienta ni lo perturba. Anota la postura de Hobbes sobre lo que hace que el estado de naturaleza sea algo tan horroroso, y la rechaza diciendo simplemente que lo que Hobbes describe es "un estado con la más descomunal y antinatural... corrupción que pueda concebirse" (I, p. 635). Su creencia de que es posible dar una respuesta motivadora a una percepción profunda que sea racional lo lleva más allá de cualquier psicología egoísta. Sin embargo, Clarke insiste en que el lado racional de nuestra naturaleza es sólo parte de ello. Sin la esperanza de que la virtud haga feliz al agente virtuoso, casi nadie sería capaz de obrar conforme a las idoneidades de las cosas. Clarke nunca defiende (ni siquiera lo formula) ningún principio en el sentido de que debemos ser capaces de hacer lo que debiéramos, pero un pensamiento por el estilo resalta en su defensa de la perspectiva religiosa. Si los estoicos no hubieran sido tan arrogantes sobre la autosuficiencia humana, quizás se les hubiera llevado a tener esperanza en una vida futura, con castigos y recompensas, pero la soberbia los tenía demasiado ofuscados y no podían ver lo que la razón señala (I, p. 631).

El carácter razonable del cristianismo le interesa a Clarke por lo menos tanto como a Locke. "El cristianismo —dice Clarke— presupone la verdad de la religión natural" (*LCCorr,* p. 6 *[Polémica,* 48]), y sostiene que incluso la eficacia de la divina gracia hay que entenderla como el don de la capacidad de entender los argumentos que debieran inducirnos a creer (sermón XXX, p. 187). Con una moralidad racional en el centro de la religión, ¿qué espacio queda para algo más de lo que los deístas hubieran admitido? Clarke dedica una mayor parte de su segunda serie de conferencias Boyle más a abogar por la verdad y la necesidad de una revelación cristiana que a demostrar las obligaciones morales que él cree son la esencia de ésta.[18] Una vez que ha probado para su propia satisfacción que la moralidad del cristianismo se expresa en verdades morales eternas, Clarke sigue con su exposición, sustentando que la mayoría de la gente no puede ni entender ni apreciar estos dones que emanan de la razón. La flaqueza de la razón, algo muy generalizado, que es una señal certera de la corrupción humana (Conferencias II, XV, pp. 730-731), es clara evidencia de que había necesidad de una revelación; la revelación cristiana es la que mejor colma esa necesidad; y si esto no convenciera al lector sobre la verdad y la certidumbre de su mensaje, entonces ya nada lo hará.

De hecho, la razón sólo puede hacer la mitad de las cosas. Puede demostrarnos que Dios existe y nosotros podemos inferir de sus atributos que quiere que sus criaturas sean lo más felices posibles. De ahí que nosotros podamos asegurar que "el bien de la creación universal siempre coincide con la verdad necesaria y la razón de las cosas" (Conferencias II, I, p. 630). También sabemos que Dios dispone que nos conformemos a

las idoneidades eternas de las cosas, tal como él mismo lo hace. De ahí que debamos considerar la desobediencia como motivo de castigo y la obediencia como motivo de recompensa (II, p. 637; III, p. 641). Aunque en esta vida se supone que la felicidad y la desgracia inicialmente debían haber acompañado a la virtud y al vicio, ahora ya no es así. Clarke sugiere que esto se debe a la corrupción humana y a la perversión; en todo caso, este hecho proporciona una razón poderosa para que supongamos que debe de haber una vida futura en la que se hará justicia (III-IV, pp. 642-652). Sin esa esperanza, la práctica de la virtud no podría generalizarse. Pero la mayoría de la gente está tan avasallada por apetitos y deseos, tan oprimida por el prejuicio, tan tiranizada por la superstición, que no puede seguir argumentos como éstos. Así que, aunque "las grandes obligaciones y los principales motivos de la moralidad son cosas que la recta razón bien puede descubrir y demostrar", a la mayoría de la gente hay que instruirla al respecto y también en lo que hace a los futuros castigos y recompensas que aquéllos nos llevan a esperar (V, pp. 652-656). Más aún: este tipo de instrucción debe venir de alguien que pueda hablar con *autoridad*. La sola razón y los filósofos nunca han sido capaces de ello (VI, pp. 656-657). Clarke es un poco más optimista que Locke en lo que toca al poder de la razón, por lo menos en una pequeña élite, pero sigue la delantera de Locke en lo que se refiere a la gran mayoría.

La moralidad de la razón natural, luego entonces, no puede llegar al mundo que debiera gobernar, y "por estas razones resultaba claro que hacía falta una revelación divina" (VII, pp. 666 y ss.). Clarke multiplica los párrafos para demostrar que la revelación cristiana proporciona, con mayor perfección que cualquier otra, exactamente lo que es necesario. No es la razón menos importante para aceptarla el hecho de que se centra en un maestro con autoridad cuya palabra hará que hasta las voluntades más sencillas acepten las verdades que les permitan actuar moralmente. Felizmente, esa autoridad se ha transmitido a otros, quienes la han continuado a lo largo de todas las épocas. En la medida en que sufra mengua la razón de la mayoría, el clero ha de estar presente para velar que a la virtud no le falten paladines (V, pp. 655-666).

6. MANDEVILLE: LA MORALIDAD NATURALIZADA

No hay evidencias de que Clarke haya leído la *Investigación* de Shaftesbury antes de elaborar su propia opinión, si bien puede que sí haya visto la edición "no autorizada" de 1699. Su postura es en varios aspectos opuesta a la de Shaftesbury, pese al propósito común de ambos de destruir el voluntarismo. Los dos trataron de mostrarnos cómo entendernos a nosotros mismos como agentes morales con capacidad, por lo menos en principio, de ver por nosotros mismos lo que señala la moral y que se nos induzca a ello sin que se nos impongan ni recompensas ni penalidades externas. Ambos vieron a la virtud moral como algo conceptualmente distinto del interés personal y ambos invocaron suposiciones suplementarias, en materia de psicología y de divinidad, para conectar a los dos. Asimismo, ambos proporcionaron armas a sus admiradores contra un nuevo

provocador cuya obra ocasionó un alarido de protestas tanto en la Europa continental como en Inglaterra: el tristemente célebre Bernard Mandeville.

Médico y holandés emigrado, que escribió en inglés, Mandeville era periodista y hombre de ingenio, lo mismo que un analista social. Sus libros fueron condenados y su moral reprobada ya que la gente comenzó a encontrarlos demasiado misteriosos para pasarlos por alto. Ofendió a sus coetáneos con paradojas sobre la moralidad y la economía que hoy nos fascinan tanto por su ambigüedad como por su evidente profundidad. Lo que escribió no fue tanto una filosofía moral en sí misma como un estudio sobre los efectos sociales de la moralidad. Pero su obra giró en torno a un asunto primordial en la propia teoría moral, a saber: la relación entre la moralidad y el bienestar personal. Simplemente dio por sentada una distinción conceptual entre ambas como la que Malebranche, Shaftesbury y Clarke laboriosamente trataron de articular. Entonces, en diversas formas de escritos, desde coplas plebeyas hasta discursos, pasando por diálogos, Mandeville imaginó las realidades sociales en las que se plasma esta distinción. ¿Cómo es una sociedad en la que la moralidad es una cosa y la búsqueda de la felicidad del propio agente es otra totalmente diferente, y donde no partimos del supuesto de que Dios velará para que ambas coincidan?

Clarke dictó las conferencias en las que pormenorizaba la manera en que entendía las relaciones entre la moralidad y la felicidad personal durante el año en que Mandeville publicó sus primeras ideas al respecto. Sin embargo, Mandeville poco debía a la filosofía. Acaso estuviera contrariado (de su vida casi nada sabemos) por causa de la actitud engreída y prepotente de las numerosas asociaciones que habían surgido a finales del siglo XVII y que estaban por la supresión del vicio, y cuyo cometido era impedir que los más empobrecidos quebrantadores del día de descanso, bebedores de ginebra y clientes asiduos de prostíbulos disfrutaran de los placeres que podían pagar.[19] Mandeville había publicado anteriormente unas cuantas fábulas suyas, así como una traducción de algunas de las de La Fontaine. En 1705, con *The Grumbling Hive; or Knaves Turn'd Honest [El panal rumoroso, o la redención de los bribones],* Mandeville, sin saberlo, se lanzó a una empresa que le ocupó durante el resto de su vida.

El cuento que relatan estos versos de rima aproximada es sobre un gran panal de abejas que, bajo un monarca constitucional, medró porque "Apiñados en montones / frutos doblados rendían, / pues millones proveían / la industria de otros millones, / que en vastas transmutaciones / devoran la obra manual, / sólo para ver que tal / o cual sacie su apetito /" *[Panal rumoroso, estrofa V]*. Mandeville describió cómo los monederos falsos, los tahúres, las prostitutas y los curanderos contribuyeron, junto con "los pudientes", a la gran producción económica del panal. Abogados, médicos, sacerdotes, funcionarios de gobierno, mercaderes, soldados y jueces, todos hacían trampa, engañaban, se sustraían a sus deberes y practicaban el unto, y todo esto también ayudaba a acrecentar la riqueza del panal, el comercio y el poderío militar. "Sombra es la humana ventura / junto al gozo celestial", hasta que un acceso de moralismo asoló a las abejas. De pronto todas se opusieron a la corrupción. "Todos clamaban a una: / '¡No hay vergüenza en el país!' / mas su vida era el mentís / de su queja inoportuna" *[Panal rumoroso,* 26]. Júpiter,

irritado, les concedió lo que deseaban y volvió honrados a todos los bribones. Al terminar toda inmoralidad, desapareció el comercio de artículos de lujo, los proveedores de licor, las prostitutas y los garitos se declararon en bancarrota, las cárceles y los cerrajeros se quedaron sin clientes y hasta los clérigos se veían obligados a vivir frugalmente. Decreció la población; y las fuerzas armadas, que ahora sí tenían valentía, eran demasiado escasas para rechazar a las fuerzas enemigas. Al final, el panal tuvo que mudarse a un roble hueco. La moraleja era clara: "Porque, si bien se repara, / la insobornable virtud / no es prenda de la salud, / aunque la ayuda y prepara. / Hay que dar al alquitara / mezclas de esencia remota, / y sólo entonces borbota / la soñada Edad de Oro, / libre de usar, sin desdoro, / la honradez... y la bellota" / *[Panal rumoroso, 48]*.

Los debates en torno a la virtud y a la corrupción, y en torno a la importancia comercial del lujo y de su inmoralidad, eran un elemento esencial en la actividad cultural inglesa en las primeras décadas del siglo XVIII. El poema de Mandeville podría haber quedado en nada más que una contribución menor a ese intercambio de conceptos, si no hubiera expandido sus ideas, acaso para hacerlas valer más, con un ensayo sobre su poema, junto con abundantes comentarios. A esta obra de 1714 siguió otra sobre el mismo tema y otras más, en las que se exponía la conveniencia de que existieran burdeles administrados por el gobierno, lo indeseables que eran las escuelas gratuitas para los pobres y la inutilidad del cristianismo para hacer de los hombres buenos soldados. Ninguna de sus opiniones lo hizo popular con los ortodoxos; y, sin embargo, las refutaciones y condenas de los cuerpos judiciales parece que sólo sirvieron para promocionar sus obras, sobre todo *La fábula de las abejas,* con su escandaloso subtítulo, *O los vicios privados hacen la prosperidad pública,* haciendo que alcanzara un público extraordinariamente amplio en toda Europa.[20]

A Mandeville se le entiende fácilmente como un autor que fustiga a sus lectores porque condenan hipócritamente los medios que se usan para los fines que ellos mismos valoran. La prosperidad, el poder terrenal, la existencia de muchas formas de entretenimiento, todos estos bienes resultan de lo que la enseñanza oficial de la sociedad proclama como vicios. Si no se quiere vivir austeramente en un roble hueco, si se goza, aunque sea a las mátalas callando, de los bienes que son producto de la respuesta a las demandas que surgen de las pasiones y deseos humanos, ¿por qué entonces estigmatizar las demandas? Ya es suficientemente negativo que las asociaciones que están contra el vicio difundan la opinión económicamente errada de que el pecado es algo nocivo para la economía nacional. Peor aún es que enmascaren su esfuerzo para evitar que todos nosotros disfrutemos de la vida, en nombre de alguna virtud incomprensible que incluso ellas mismas no poseen realmente.

El cinismo sobre la virtud ostentosa y un interés por las consecuencias involuntarias están seguramente presentes en el pensamiento de Mandeville, pero ninguno de los dos capta el problema más profundo que él explora en materia de moralidad. Mandeville adopta una postura naturalista sobre la acción humana. El hombre es un animal impulsado por las pasiones que, "como son provocadas y se ensoberbecen sobre él, lo tienen bajo su control con o contra su voluntad" (*Fable,* I.39). Como lo único que nos

interesa es nuestro propio bien, encontramos difícil vivir juntos en sociedad. Sobre esta opinión, que no dista mucho de la de los iusnaturalistas, surge una pregunta obvia: ¿qué explicación naturalista puede darse de cómo es que llegamos a tener una "moralidad"?

Mandeville responde con una historia sobre el origen de la virtud moral. Y su cuento no es ni de judíos ni de cristianos sino del "hombre en el estado de naturaleza" que carece de orientación divina (*Fable,* I.40). En tal situación, un puñado de hombres con un imperioso deseo de poder idearon una fábula con la que obtuvieron el poder que deseaban. Entendían que la gente no podía ser gobernada únicamente por la fuerza. Recurrieron, por lo tanto, a la vanidad y al orgullo para convencer a todos de que hay quienes son superiores a otros, y que hay que obedecerlos. Los que controlan sus pasiones naturales, empezaron diciendo, son moralmente superiores a "la gente vil y vulgar" que sólo procura el gozo inmediato. Los fabulistas pregonaron "criaturas sublimes de ánimos decididos" que hicieron uso de la razón para oponerse a sus pronunciadas inclinaciones, y "se propusieron lograr nada menos que el bien público y el dominio de sus propias pasiones". Como todo el mundo siempre está buscando alguna forma de mostrar su superioridad sobre los demás, casi todos se tragaron esta historia y así se hicieron maleables a la norma de los que la preconizaban (I.45-47). Aun aquellos que no la creyeron realmente fueron intimidados para que pretendieran que sí le habían dado crédito. La hipocresía instigó a la adulación, al igual que la vergüenza y la soberbia fueron manipuladas por ingeniosos intrigantes para generar el sistema actual.

Uno de los aspectos de la historia de Mandeville que más ha interesado a comentaristas ulteriores es su opinión de que las consecuencias involuntarias de las acciones, si se toman en su conjunto, tienen a menudo características que habrán sido desconocidas y sorprendentes para aquellos cuyos actos individuales las originaron. Aunque los pillos y bribones del panal de Mandeville nunca se propusieron originar el bien común, así lo hicieron. Mandeville se parece a Nicole en este punto y, como a éste, a menudo se le ha tratado como alguien significativo porque parece anticipar la teoría económica de la "mano escondida", de Adam Smith.[21] Los políticos sin escrúpulos, al procurar únicamente su propio poder, aportan tanto beneficio a la sociedad toda como las abejas individualmente bribonas. Nosotros, después de todo, queremos vivir en sociedad, y no podemos hacerlo si la fuerza es el único recurso para mantenernos en orden y el propósito de la moralidad es contribuir al bienestar de todos por igual. Dándonos este tanto, los políticos primigenios nos aportan los primeros rudimentos de la moralidad que eventualmente sabemos nos hacen falta, en última instancia, para nuestra propia salvación.

En todo esto —dice Mandeville— debiéramos ver las maniobras de la providencia, que ocasionó que el hombre natural, por sus fragilidades, se dejara llevar a la condición social para la que Dios lo concibió y obtuviera los primeros conocimientos de lo que la religión, más adelante, le enseñaría con mayor detenimiento (*Fable,* I.57). Esta observación puede haber parecido como un cínico intento por guardar las apariencias, para explicar de forma enteramente naturalista los orígenes de la moralidad. No obstante, en la obra de Mandeville también había otras cosas que ver, y el ataque de William Law

a *La fábula de las abejas* trae a colación una de ellas. La opinión que Law sustenta sobre la moralidad es afín a Clarke por cuanto reposa en verdades eternas e inmutables. Nuestra razón nos permite conocerlas y que el conocimiento nos induzca a la acción. Es claro que Mandeville, apunta Law, lo niega, y las consecuencias que de ello resultan es algo desastroso. Al sustentar que lo único que nos mueve son las pasiones, Mandeville niega la parte central que ocupa la razón como nuestra guía. Pero nuestra racionalidad no es lo único que nos hace capaces de adoptar la virtud, sino que "nos pone en relación con una especie de asociación con Dios y todos los demás seres inteligentes. Porque nuestra razón nos da una parte de esa luz común, de la que goza todo ser inteligente, y al hacer compartir la misma cosa, nos hace ser partícipes de una sola sociedad" (*Remarks,* p. 16). Si Mandeville está en lo cierto, entonces Dios y nosotros no formamos una comunidad moral. Law piensa que, como en el caso del voluntarismo, el naturalismo tiene el mismo resultado reprensible.

7. LA MORALIDAD CONTRA LA NATURALEZA

¿Cuál es, entonces, la moralidad a la que llegamos como resultado de las artimañas de los políticos? Mandeville sorprende al lector insistiendo en darle una respuesta sumamente austera. Todo lo que se hace como resultado de la pasión sin miramientos por el bien público hay que considerarlo vicio. Para la virtud se necesita que "el hombre, contrariamente al impulso de la naturaleza, se esforzara en beneficiar a los demás y en dominar sus propias pasiones, por una ambición racional de ser bueno" (*Fable,* I.488-489). Todas las pasiones son sospechosas, incluso las que parecen bondadosas, como la compasión y el amor maternal, "pues están centradas en la egolatría", y no puede confiarse en ellas para engendrar un verdadero interés por el bien común (I.56 y 75). De ahí que solamente "una ambición racional" pueda ser un motivo adecuado para la virtud. Y lo que cuenta es el motivo, no los resultados (I.87). Por consiguiente, sin abnegación no hay virtud. La opinión de Shaftesbury en sentido contrario es simplemente "dar cabida a la hipocresía" (I.156 y 331). "No hay virtud que tenga nombre —proclama Mandeville en el prefacio a la *Investigación sobre el origen del honor*— a no ser que doblegue, regule o domine alguna pasión específica de la naturaleza humana." Ello explica por qué, así como no podemos atribuir manos y pies a Dios, tampoco podemos decir de él que es virtuoso.

Al contestar a sus críticos, Mandeville frecuentemente reafirma la seriedad de su compromiso con la moralidad tal como él la describe. E insiste en que no está tratando de encomiar el vicio o de menoscabar la virtud. Lo que Mandeville está tratando de hacer es forzarnos a ver que debemos hacer una elección. "Pues si bien he mostrado el camino que lleva a la grandeza terrenal, he preferido sin vacilación el sendero que lleva a la virtud", responde Mandeville al vehemente ataque del obispo Berkeley, añadiendo que la utilidad del vicio no hace que deje de ser vicio.[22] ¿Por qué Mandeville, entonces, escribe un libro tan escandaloso para la opinión reconocida? Porque piensa que somos propensos

al autoengaño y que confundimos nuestra fragilidad con la bondad (I.282); y porque, a diferencia de Berkeley, que cree que es bueno para la sociedad que se alabe la naturaleza humana, Mandeville piensa que "es más instructivo conocer la verdadera malevolencia y deformidad de ésta".[23]

Durante mucho tiempo ha intrigado a los comentaristas el rigor que presenta la moralidad de Mandeville. ¿Era sincero, preguntan éstos, cuando proclamaba su creencia en esta austera visión? O ¿la adoptó como una mera postura prodigiosa desde la que podía fustigar los blancos de su crítica? ¿Trataba de desbancar a la moralidad, de purificarla, o era simple y sencillamente ambivalente? No creo que sea necesario tratar de resolver este problema, que en todo caso puede que sea irresoluble. Puede verse la importancia filosófica de la obra de Mandeville sin que haya necesidad de ello.

Mandeville piensa que las exigencias que presenta la moralidad a cada individuo van en contra de todas y cada una de las pasiones, deseos e inclinaciones que éste tiene por naturaleza. Así y todo, la moralidad tiene una función indispensable: hace posible la vida en sociedad. Los inventores de la moralidad antes de la época religiosa estaban en lo cierto al pensar que la sola fuerza no puede mantenernos juntos. Debe haber un control socialmente orientado que llegamos a interiorizar. Pero lo que hemos llegado a aceptar como moralidad es algo tan austero que la gente no puede cumplir con ello. Y por lo tanto, nos vemos forzados a la hipocresía. Cumplimos externamente con aquellas de sus exigencias que no pueden desobedecerse sin que se nos detecte, y condenamos a los que tienen menos éxito que nosotros en ocultar las transgresiones. Todos queremos satisfacer nuestras pasiones. Asimismo, todos estamos de acuerdo, por lo menos públicamente, en que la hipocresía y el engaño son vergonzosos. ¿Debe ser la moralidad tan severa que sus propias exigencias se hagan imposibles de satisfacer? Porque, después de todo, por lo menos en un principio, se trata de una invención humana.

Si a Mandeville le hubiera parecido que la naturaleza humana estaba tan bien adaptada a la sociedad como lo creía Shaftesbury, podría haber admitido que los políticos intrigantes inventaran una moralidad de la benevolencia o de la utilidad, o una moralidad tipo Leibniz en la que cada cual pudiera darse gusto con el bien de los demás. Entonces, por supuesto, Mandeville no habría incurrido ni en la paradoja ni en la sátira. Tampoco habría puesto sobre el tapete el problema sobre la moralidad que parece ser el origen de su preocupación. Si la moralidad es una cosa y ocasionar nuestro propio bien es otra, y si no recurrimos simple y sencillamente a una divinidad para vincular las dos, ¿cómo hemos de entender su relación? La visión que tiene Mandeville sobre la naturaleza humana es la de Hobbes o la de Pufendorf, y no la de Shaftesbury. Mandeville no posee la creencia consoladora, que la religión les dio a Malebranche y a Clarke, de que lo que es bueno para todos es siempre bueno para cada cual. Puede que Mandeville haya pensado que una moralidad rigorista era la única que podía hacer que una sociedad fuera posible. Es una moralidad de este género la que nos encauza hacia el bien común; en el mejor de los casos, nuestras pasiones tienen como meta, solamente esporádica, el bien de los demás. ¿Pero cómo puede la razón ser un motivo? A diferencia de Clarke, Mandeville no tiene fe en un libre albedrío vinculado a nuestra capacidad de acción que pudiera proporcionar

la respuesta. Es la pasión más poderosa lo que nos mueve, lo queramos o no.

Las paradojas de Mandeville surgen de su aceptación de la problemática de Grocio y de su rechazo a las soluciones propuestas por los seguidores de éste. La fuerza sola, tal como quiere Hobbes, no puede garantizar la estabilidad: la moralidad no es simplemente un medio indirecto de alcanzar la felicidad y Mandeville no quiere recurrir a Dios para garantizar la coherencia entre la moralidad y el interés. Para que la sociedad exista se necesita una moralidad capaz de destronar la pasión, pero no tenemos ningún motivo capaz que nos lleve a cumplir con ello. Todos podemos ver que sacaríamos provecho de ser virtuosos, y sin embargo cada cual tiene razones poderosas para pretender la moralidad al tiempo que hace trampa cada vez que puede. Puede que la hipocresía sea la mejor respuesta a este dilema; y entonces, por supuesto, si empezamos a quejarnos sobre la hipocresía (tal como nuestra moralidad nos lo exige) y los dioses nos toman en serio, tendremos suerte si logramos permanecer juntos, aunque sólo fuera en el roble hueco.

[1] Gran parte de los volúmenes III y IV de las obras de Clarke está dedicada al debate teológico. Clarke no era ortodoxo en sus opiniones sobre la trinidad. Pese a ser brillante y disponer de excelentes contactos, sus opiniones disconformes le impidieron el obispado, dejándole sólo el arzobispado, que en otro caso, le hubiera correspondido. Véase Ferguson, 1976.

[2] La primera serie de conferencias se titula *Discurso sobre el ser y los atributos de Dios,* y la segunda, *Discurso sobre las obligaciones inmutables de la religión natural, y la verdad y certidumbre de la revelación cristiana.* Véase Jacob, 1976, capítulo 5, para un comentario general sobre el impacto que tuvieron en Europa los numerosos ciclos de conferencias que se dictaron con el apoyo de Boyle. Jacob hace hincapié en la medida en que las conferencias Boyle intentaron poner a la ciencia posnewtoniana al servicio de una concepción inclusiva sobre las exigencias para pertenecer a la Iglesia anglicana.

Las conferencias se citan como Conferencias I y Conferencias II; los números de página corresponden al volumen 2 de *Works* de Clarke. Los sermones se citan por número. Los sermones I a CXIV están en el volumen 1 de *Works,* los CXV a CLXXIII en el volumen 2.

[3] Como Sharp (1912, p. 384) dice, Clarke, en Conferencias II, cita a Cumberland para apoyarse más que en cualquier otro filósofo moral. Aunque Clarke rechaza las explicaciones naturalistas de Cumberland, las afinidades entre ambas opiniones son acentuadas.

[4] *Remarks upon a Book, entitled, A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty,* 1717, en *Works,* iv.734. Contra Malebranche, Clarke simplemente destaca, tal como lo hará Reid más adelante, que el hecho de poseer poder de movimiento propio no nos hace independientes de Dios, quien así como nos otorga dicho poder, igualmente puede retirárnoslo. Véase Reid, *Active Powers,* I.II, p. 517b: "No cabe duda de que nuestro poder proviene del Hacedor de nuestro ser, y que como nos lo dio libremente, también puede retirarlo cuando sea su voluntad".

[5] Asentir a la verdad es una operación pasiva del entendimiento —dice Clarke— y no "determina" el poder activo. Véase *Works,* IV.716-718 y 722-723.

[6] El *Oxford English Dictionary* muestra un solo uso anterior, en 1658, y que queda claro no es de tipo filosófico. Luego da una cita de Jonathan Edwards con fecha de 1762, aunque Berkeley, Hume y Price ya habían empleado el término anteriormente. En 1731 Edmund Law, refiriéndose a Clarke, describía la palabra como algo que "generalmente incluye el poder de lanzar tanto el pensamiento como el movimiento" (King, *Essay,* p. 156n).

[7] Véase John Bramhall, *A Defense of True Liberty* (1655), en sus *Works.*

[8] Véase, por ejemplo, *Works,* IV.723, 734.

[9] El jesuita del siglo xvi Luis Molina, al tratar de resolver los intrincados problemas sobre las partes respectivas que desempeñan la gracia de Dios y la elección humana para determinar la salvación, proporcionaba un meticuloso análisis de la libertad humana. Un tipo de libertad es la que pertenece a la voluntad humana: un hombre es libre cuando "dándosele todo lo que necesita para actuar, es capaz de hacerlo o de no hacerlo, o bien es capaz de hacer una cosa de tal manera que igualmente puede hacer lo contrario" (citado en Abercrombie, p. 94). No sé si Clarke conocía las ideas de Molina; no obstante, el molinismo era tema de amplio debate en el siglo XVII.

[10] En la primera edición de *The Methods of Ethics,* 1874, pp. 357-360, Sidgwick emplea lo que dice Clarke sobre los principios de equidad y benevolencia para introducir sus propias versiones de estos dos "axiomas" básicos.

[11] Aquí Clarke sienta las bases para reformular la distinción entre los deberes perfectos e imperfectos, pero nunca habla de ellos.

[12] La racionalidad de la moralidad y, por ende, su necesidad son para Leibniz la necesidad racional de emplear los medios que se necesitan para alcanzar una finalidad que se da por necesaria. La "necesidad moral" de Leibniz siempre se basa en el principio de la razón suficiente. Pudiéramos pensar que negarse a emplear los medios apropiados para dicha finalidad es algo irracional en un sentido formal, quizás hasta contradictorio, pero Leibniz no explicó la necesidad en términos formales.

[13] Los sermones X, XIV y XVI y muchos otros contienen estos puntos.

[14] Entre los líderes de su generación, Clarke fue de los que defendieron una visión "latitudinaria" de la Iglesia anglicana, manteniendo que ésta sólo debía instaurar un mínimo de criterios doctrinales para ser miembro de ella y otorgar poca importancia a las disputas teológicas. Véase Gascoigne, 1989, pp. 117-120, para una explicación del sitio que ocupa Clarke en Cambridge, el cual es indicativo de su postura general.

[15] Dice, por ejemplo, que "las partes perfectamente sólidas de toda materia, si las tomamos de igual figura y dimensiones [...] son exactamente iguales" (*LCCorr,* p. 45 *[Polémica,* 90]).

[16] Clarke fue uno de los primeros en exponer cabalmente la ciencia de Newton, quien colaboró con Clarke para escribir las cartas a Leibniz en las que se formula mucho de la teoría clarkeana.

[17] Al negar el principio de la identidad de los indiscernibles y al aceptar la existencia de cosas buenas por igual, Clarke inaugura una base lógica para su tesis sobre la importancia relativa de la moralidad y del ritual en la religión. Si Leibniz estuviese en lo cierto, los preceptos definitivos sobre el ritual estarían tan bien apuntalados en la razón de Dios como los preceptos morales. No obstante, Clarke mantiene que los preceptos definitivos se refieren a cosas que en sí son indiferentes, y como Dios nunca ha hablado con claridad acerca de ellas, somos libres de decidir nosotros mismos en cuanto a ellas. No es necesario que estemos de acuerdo; de ahí que no haya bases para las feroces controversias entre cristianos sobre ese asunto. Sermones LXVIII, pp. 420-425, y CXI, p. 708.

[18] Véase el resumen del argumento en Conferencias II, pp. 596-600. En Conferencias II se habla de los asuntos sobre filosofía moral como tales sólo en la primera proposición; en las 14 restantes Clarke aboga por la verdad de las doctrinas específicamente cristianas y por la necesidad de una revelación.

[19] Sobre la importancia de estas asociaciones para Mandeville, véase Goldsmith, 1985, capítulo 1, y Speck, 1975, quien da como primera fecha 1678 y dice que para 1700 había unas veinte en Londres y más en otras partes.

[20] Véase Hundert, 1994 y 1995, sobre el enorme impacto que tuvo Mandeville en el pensamiento europeo.

[21] Tal como lo demuestra Kaye en su introducción a *The Fable of the Bees,* Mandeville conocía muy bien los trabajos de los autores franceses sobre los temas que le interesaban y conocía los ensayos de Nicole. Para la reputación póstuma de Mandeville, véase el epílogo en Hundert, 1994.

[22] *A Letter to Dion,* pp. 31 y 34. "El vicio siempre es malo —dice en el último pasaje— sea cual fuere el beneficio que de él podamos recibir." El ataque de Berkeley está en *Alciphron,* Diálogo II, en *Works,* III.

Mandeville describe a su interlocutor y portavoz en los diálogos que constituyen la parte II de la *Fábula* como alguien que, al leer la obra original, encontró que la gente era tan disimulada como en ella se afirmaba, y que creía en el cristianismo, convencido, entre otras cosas, de "la severidad de los preceptos de éste", y que está bien dispuesto a admitir su propia incapacidad interna para controlar sus pasiones, pero que encuentra la mera gratitud verbal hacia el cielo insuficiente para probar que se tiene un compromiso auténtico con la moralidad (*Fable,* II.16-17).

[23] *A Letter to Dion,* p. 48. En el prefacio a la *Fábula* Mandeville dice que no cree que su libro haga algo para cambiar la forma de actuar de la gente, a no ser que la convenza de que se mire a sí misma antes de acusar a otros de vicio y de hipocresía (*Fable,* I.8-9).

XVI. LOS LÍMITES DEL AMOR: HUTCHESON Y BUTLER

¿EN LA moralidad qué es lo primero, la ley o el amor? Este problema determinó profundamente la filosofía moral después de Grocio. Nadie negaba que tanto la ley como el amor tienen un sitio en la moral y que incluso quienes ponían en primer lugar la ley bien podían admitir, con Pufendorf, que el amor, siendo la única fuente de mérito, tiene una importancia única. La prioridad de la ley a menudo se asocia con una visión voluntarista de Dios y la prioridad del amor con la oposición al voluntarismo. La ley es primero para aquellos cuya preocupación primordial es el orden social, mientras que los que dan la recompensa al amor se centran en el carácter individual. Los iusnaturalistas no creyeron tener necesidad de decir mucho acerca del amor una vez que le hubieron dado cabida teórica en los deberes imperfectos. Los teóricos del amor tuvieron que ser un tanto más explícitos en cuanto a la ley. Sobre todo, tuvieron que mostrar cómo entender los conceptos implicados en la moralidad ordinaria que parecían vinculados a un enfoque centrado en la ley, o sea conceptos sobre derechos, deberes y obligaciones. No obstante, Cumberland parecía tan capaz como Pufendorf de dar definiciones a partir de las cuales pudiera deducir su sistema. ¿Cómo podía meterse baza en este desacuerdo? Claro que podría demostrarse que cierta teoría particular presentaba problemas internos; pero para poder ir más allá se requeriría una forma de evaluar las premisas iniciales.

Los debates entre los filósofos morales británicos del siglo XVIII produjeron, entre otras cosas, ciertas formas de intercambio de ideas y de evaluación de los puntos de partida de la teoría ética. En este capítulo hablo de dos fases más avanzadas dentro de la larga controversia sobre la importancia relativa del amor y de la ley en la moralidad, fases que asimismo señalaron nuevos descubrimientos y expansiones, haciendo que se tomara conciencia sobre algunos aspectos de la teoría moral. En sus primeras obras, el pastor presbiteriano Francis Hutcheson (1694-1746) presentó una nueva versión sobre la opinión de que el amor es el factor básico de la moralidad. Parte de lo que imputa a Mandeville, por un lado, y a Clarke y sus admiradores, por el otro, implicaba afirmaciones en cuanto al *tipo* de fundamentos sobre los que debe reposar cualquier teoría sobre la moralidad. Joseph Butler (1692-1752), un pastor anglicano que llegó a ser obispo de Durham en 1750, se esforzó mucho por explicar sus opiniones con lujo de detalles sobre el género de evidencia que podría resultar positiva o negativa para dar cuenta de la moralidad. Al sustentar que hay límites para el amor que Hutcheson no alcanzó a ver, Butler formuló por primera vez algunas cuestiones metodológicas y sustantivas que resultaron ser perdurablemente significativas para la filosofía moral moderna.

1. CARMICHAEL: PUFENDORF EN ESCOCIA

Empiezo retrocediendo un poco en el tiempo para comentar brevemente el pensamiento de un maestro que Hutcheson admiraba: Gershom Carmichael (1672-1729).[1] Su edición anotada del compendio de Pufendorf *De Officio Hominis et Civis* (1718), que Hutcheson utilizó como estudiante y como profesor, influyó bastante para introducir el iusnaturalismo moderno en Escocia. Pero Carmichael no lo introdujo sin modificaciones. Al estar de acuerdo con Pufendorf en que la religión revelada y la moralidad que ésta conlleva no tendrían que participar en la teoría iusnaturalista, Carmichael sostiene que la religión debe desempeñar un papel más importante que el que Pufendorf permite. Carmichael piensa que una vez que haya demostrado cómo la teología natural suministra los fundamentos de la moralidad, habrá dado una respuesta adecuada a lo que él considera la crítica más contundente que Leibniz hiciera a Pufendorf, a saber, que éste desvinculó demasiado la moralidad de la religión.[2]

Carmichael las vuelve a vincular enlazando nuestro deseo natural de ser felices con nuestra capacidad para agradar a Dios, pues piensa que es fácil para nosotros enterarnos (ésta es una de las lecciones de la teología natural) de que Dios no nos creó por nosotros mismos. Fuimos hechos para ostentar la gloria de Dios. Como siempre procuramos nuestra propia felicidad, por consiguiente, deberíamos tomar muy en serio el hecho de que Dios dispone que actuemos de tal modo que se manifiesten el amor y la veneración que por él tenemos. Dios manda realizar ciertas acciones como "un símbolo de amor y de inclinación devota" hacia él mismo, y prohíbe otras, como las que manifiestan "desprecio, negligencia u odio". Si obedecemos estos mandatos intencionadamente y de buen grado "por ser tales", se dice que somos moralmente buenos y que merecemos recompensas (suplemento, I.I-X).

Tenemos que calcular las consecuencias de nuestras acciones de tal modo que nunca hagamos menos bien del que podemos hacer. Nuestro mérito depende de saber no solamente lo que realmente dispone Dios en el caso que nos ocupa, sino también hasta qué punto nuestra voluntad se dedica a hacerlo (suplemento, I.XV-XVIII). La voluntad de Dios se promulga no solamente por revelación expresa, sino también mediante la naturaleza. A la investigación de la voluntad de Dios que llevan a cabo los estudiosos de la ley natural puede llamársele ética o filosofía moral; el conocimiento que arroja esta disciplina no difiere de la prudencia natural (suplemento, I.XIX-XXI).

Resalta en todas las leyes específicas la exigencia de observar una actitud de amor adecuada para con Dios. Esto ocurre si obedecemos sus mandatos simplemente como tales; y, como corresponde, su desobediencia es una señal de desprecio hacia Dios. Nuestro deber más inmediato deriva de éste: venerar a Dios. Nuestros deberes indirectos, que muestran cómo hemos de actuar con seres que no sean Dios para demostrarle a éste nuestro amor, se resumen diciendo que debemos ser gratos con "todo el sistema de criaturas racionales" en la medida en que esto no se contraponga al amor que debemos a Dios y a actuar por su gloria (suplementos, II.I-III). Las criaturas racionales son imagen de Dios. Hasta donde sabemos, sólo los seres humanos lo son. De lo cual se colige que

dentro de los límites de nuestras capacidades cada cual debe "procurar el bien común del conjunto de la raza humana y, tanto como sea permitido, el propio bien de los individuos". Dos preceptos explican con mayor detalle este deber. Hemos de actuar para nuestro propio bien siempre y cuando hacerlo no resulte en perjuicio de nadie. No obstante, como procurar el provecho personal nos lleva a entrar en conflicto entre nosotros, surge otro deber: "Que cada hombre, quienquiera que sea, al máximo de sus capacidades, debe fomentar y promover la inclinación y la vida sociales", ya sea en sí mismo o en los demás. No es permisible subordinar este deber al de procurar nuestro propio interés.[3] Todas las restantes leyes de naturaleza se coligen de estas tres que son básicas: venerar a Dios, procurar el provecho propio pero inofensivo y cultivar la sociabilidad. Y no se coligen, tal como equivocadamente lo sustentaba Pufendorf, de la sola exigencia de sociabilidad.

A esta amalgama de Cumberland y Pufendorf, Carmichael añade varios párrafos exhortativos acerca de la importancia de controlar nuestras pasiones y de conocernos a nosotros mismos para poder hacerlo. El hincapié que hace en desarrollar la capacidad de suspender la acción hasta que las pasiones se serenen, y en reflexionar minuciosamente, pudiera evidenciar que Carmichael estudió seriamente a Locke (por cuyo pensamiento político expresamente apunta su deuda) o a Malebranche. En cualquier caso, Carmichael deja claro su interés por la dimensión interna de la vida moral, en la que no abunda el texto que estaba anotando (suplemento, III).

Carmichael esboza las leyes de naturaleza derivativas en función de los derechos. La propia sociabilidad la describe, un tanto sorprendentemente, como una cuestión de equilibrio entre sus propios derechos y los derechos de los demás; y continúa examinando variadas clases de derechos y de sus funciones en los pactos, las propiedades, el matrimonio, la esclavitud y el gobierno civil.[4] Pero no ofrece ninguna explicación sobre lo que son los derechos ni sobre el vínculo de éstos con el bien común. Los factores específicos de Pufendorf quedan meramente yuxtapuestos a la doctrina básica de que, en la moralidad, hemos de actuar con amor hacia los demás por el deseo que tenemos de demostrar nuestro amor y veneración por Dios.

2. HUTCHESON Y LA MORALIDAD DE LA BENEVOLENCIA

Carmichael estaba estrechamente vinculado con Robert Molesworth y su círculo republicano, facilitando que Hutcheson conociera a Molesworth, quien, siendo uno de sus primeros protectores, lo animó a que publicara su primera obra sobre ética.[5] Hay algunas opiniones explícitamente republicanas en las obras tardías de Hutcheson, y la visión que él da de la virtud pormenorizada en sus primeros escritos, tal como la propia teoría de Shaftesbury, describe a los seres humanos en postura adecuada para ser buenos ciudadanos de una república clásica.[6] Si bien Hutcheson compartía con Shaftesbury algunas de sus motivaciones políticas, no dejaba de deplorar su actitud negativa hacia el

cristianismo y rechazó su elitismo (*Inquiry,* prefacio, p. xix). Su propósito era refundir la moralidad cristiana para que encajara en un mundo entendido en puros términos newtonianos, sin ninguna de las armonías platónicas de Shaftesbury; Hutcheson sustentaba que la moralidad solamente necesita el más natural de los sentimientos, y no sensibilidades que invocaran cultivarse en el ocio. Los teólogos ortodoxos de Escocia lo acusaron de hereje, pero Hutcheson proporcionó una visión de las cosas que a muchas de las primeras figuras de la Ilustración escocesa les pareció persuasiva.[7]

Lo esencial de su teoría es notablemente sencillo. Junto con Shaftesbury, Hutcheson sostiene que el tipo de bondad que encomiamos como algo "moral" sólo es posible para los seres reflexivos con disposición a sentir aprobación o desaprobación sobre los impulsos y los motivos. A diferencia de la facultad moral de Shaftesbury, el sentido moral según Hutcheson sólo aprueba un motivo básico —la benevolencia—, que para Hutcheson es un sucedáneo del *agapē* cristiano, o amor desinteresado, que se dirige a los demás, independientemente del mérito que tengan.[8] Estamos de acuerdo con la templanza, la prudencia, la valentía y la justicia sólo porque pensamos que son disposiciones que la gente necesita para ocasionar el bien de los demás (*Inquiry II,* II.I). La virtud es luego entonces benevolencia, tal como la aprueba el sentido moral. El agente virtuoso realizará acciones que tiendan a hacer feliz a otras gentes. Tanto los agentes como las acciones obtienen su significado moral del motivo que tiene el agente y no de los actos o los resultados debidos a ello. La felicidad es naturalmente buena, pero su bondad moral se debe a que es lo que origina el motivo moralmente aprobado.

Hutcheson es categórico cuando sostiene que la aprobación no es proporcional a la cantidad de felicidad que el agente produce. Tal como Carmichael lo había enseñado, el grado de virtud únicamente depende de cuánta benevolencia sienta la gente, y de qué tan seriamente la exprese. Cuanta más benevolencia sientan y obren a partir de ella, más virtuosos serán. No es necesario que haya juicios sutiles sobre el equilibrio de los muchos temperamentos. Además, no importa qué tan bueno sea uno en calcular las consecuencias o qué tan amplias sean nuestras capacidades o nuestros recursos materiales para originar el bien. Lo único que importa es el grado y la seriedad del amor que uno profesa hacia los demás.[9] De todo esto —dice Hutcheson— podemos sacar "la más radiante de las inferencias imaginables", a saber, "que no hay circunstancias externas en cuanto a fortuna, ni inconvenientes involuntarios que puedan excluir a mortal alguno de la *más heroica de las virtudes" (Inquiry II,* III.XIV, p. 198).

Es radiante la inferencia, porque, entre otras cosas, ser virtuoso equivale también (como en Shaftesbury) a ser feliz. Toda otra fuente de placer —sostiene Hutcheson— palidece de insignificancia frente al placer de hacer que los demás sean felices (*Inquiry II,* VI). De este modo, los ciudadanos de Hutcheson encontrarán la felicidad sirviendo a la república. No obstante, ésta no será del todo como Harrington o Maquiavelo la consideraban. El príncipe, el hombre de Estado, el general, no son los únicos que pueden ostentar la virtud heroica. La república también está abierta al "comerciante honrado" (*Inquiry II,* III.XIV, p. 198). Harrington permitía el comercio, pero temía que originara corrupción. En la república clásica de Hutcheson el comercio beneficia a los demás y por

ello se ha vuelto algo virtuoso.

Hasta ahora nada he dicho de la justicia, los derechos, las obligaciones y las leyes porque he venido siguiendo a Hutcheson, que deja para la última sección de *Investigación* comentar estos temas. Él ve todos estos conceptos relacionados con la ley como algo que está ligado al fomento "de la felicidad pública y natural de los agentes racionales" (*Inquiry II,* VII.V, p. 275). En sus primeras obras Hutcheson no presenta un análisis de la justicia como tal, si bien claramente piensa que ésta es valorada sólo porque es un instrumento para originar la máxima felicidad.

Ello puede entenderse observando cómo Hutcheson da cuenta de otros términos provenientes de este sector del lenguaje de la moralidad. Podemos designar como justas las leyes humanas que se conforman a las de Dios —dice Hutcheson—, pero a lo que nos referimos cuando llamamos justas a las leyes de Dios es que ostentan algo que es completamente bueno, a saber: la benevolencia. Es que nosotros pensamos que las leyes de Dios "han sido diseñadas para fomentar el bien público de la manera más eficaz e imparcial" (*Inquiry II,* VII.V, p. 275). Atribuir justicia a nuestras leyes, entonces, es decir indirectamente que fomentan el bien público. Lo mismo ocurre con la noción de un derecho: "Cada vez que nos parezca que la facultad de hacer, solicitar o poseer algo, permitido universalmente en ciertas circunstancias, tiende a ocasionar el bien general, decimos que, en tales circunstancias, se tiene el derecho de hacer, poseer o solicitar la cosa en cuestión" (*Inquiry II,* VII.VI, p. 277).

Hutcheson, de este modo, da cuenta explícitamente de la vinculación entre el amor y la ley que Carmichael solamente señalaba. Para Hutcheson derechos, deberes y justicia son simplemente conductos por los que se expresa el amor. El único caso en que Hutcheson encuentra necesidad de una noción moral más severa es cuando el sentido moral se ha "debilitado en demasía y se han fortalecido las pasiones egoístas". Entonces puede que sean necesarias las leyes respaldadas por sanciones para dar a la gente "un sentido de la obligación que sea permanente" y que la moverá a obrar por el bien público (*Inquiry II,* VII.I, p. 269). Aquí la postura de Hutcheson es como la de John Smith, el platónico de Cambridge (capítulo x, sección 2). Cuando falla el amor interviene la obligación, en el sentido en que ésta es esencial en la teoría iusnaturalista.[10] Hutcheson no parece pensar que el amor falle muy a menudo, sobre todo si puede hacerse entender claramente a cada uno que la benevolencia hace más feliz al agente que cualquier otra cosa.[11]

Tal como Shaftesbury, entonces, Hutcheson rechaza la problemática de los iusnaturalistas. Y aunque reconoce al interés personal un lugar legítimo en la vida de un agente virtuoso, y no lo ve como una señal de nuestra pecaminosidad, no tiene por qué chocar con nuestra benevolencia.[12] Por consiguiente, la moralidad no tiene por qué servir en primer lugar para controlar la controversia y la lucha. La moralidad es más bien la expresión de nuestra capacidad para amarnos los unos a los otros y por ende mirar por las necesidades de cada cual. Y cuando la disputa se presenta en nuestra vida, hay que manejar las cosas mediante un aspecto de la moralidad que no es diferente de expresar su preocupación por las necesidades de los demás, como lo dijeron los iusnaturalistas.

Habrá que dominar la disputa mediante principios derivados de nuestra preocupación por los demás.

3. MORALIDAD Y SENTIMIENTO

Este panorama se presenta bastante atractivo, pero ¿puede hacerse plausible? En aquella época el desafío a la opinión que Hutcheson tomó más en serio vino de Mandeville. Para rebatir las opiniones de éste y al mismo tiempo apoyar la suya, Hutcheson piensa que tiene que probar tres tesis vinculadas. Que hay una idea de la virtud de índole diferente en cuanto a cualquier idea sobre el interés personal. Que lo único que aprobamos moralmente es la benevolencia. Y que la benevolencia o el interés no egoísta por los demás es un motivo humano natural y eficaz. Sólo entonces Hutcheson habrá remplazado la opinión que tiene Mandeville de que la virtud es un engaño construido con propósitos políticos y para seres cuyos motivos son todos egoístas, o una condición tan difícil de alcanzar que no puede esperarse que la gente cumpla con ella.

Hutcheson depende de la teoría y de la táctica de Locke y está seguro de que ya tenemos conocimiento de los datos que él necesita para probar sus puntos. Cada cual tiene las experiencias que son los "originales" de nuestras ideas sobre la moralidad y la motivación. Solamente queda que observemos ciertos hechos banales, bastante ordinarios, sobre cómo nos sentimos hacia los demás, o con lo que estamos de acuerdo, o las ideas que las palabras representan para ser capaces de ver que los seguidores de Mandeville están bastante equivocados. Hutcheson no aboga por sus afinidades con Locke. Simplemente, sobre la base de la teoría de éste, procede a acumular ejemplos de tipos de experiencia relevantes y a sacar las conclusiones apropiadas.

Hutcheson comienza recordándonos que experimentamos sentimientos diferentes hacia diferentes tipos de cosas que creemos buenas o malas. No sentimos lo mismo por un campo feraz que por una persona virtuosa, aun si en ambos casos lo que se produce es algo bueno. Puede que un accidente nos cause mucho daño, como ocurre con el acto malintencionado de un tercero; no obstante, una vez más, nuestros sentimientos al respecto difieren (*Inquiry II,* I.I, pp. 116-117). El segundo tipo de sentimiento es lo que llamamos aprobación o desaprobación moral. Puede verse fácilmente que estos sentimientos morales no pueden resolverse en sentimientos procedentes del interés. Si ello fuera posible, hasta podría sobornársenos para sentir de tal manera o de otra; pero lo más que podría lograr el soborno sería el fingimiento (*Inquiry II,* I.I, pp. 123-124; II.II, p. 135).

Hutcheson sustenta que esta aprobación moral especial es la experiencia originaria de donde se generan todas las ideas morales. Como debe existir un sentido especial que dé cuenta de cualquier tipo único de idea sencilla, Hutcheson concluye que debe de haber un sentido moral que dé cuenta de nuestra experiencia aprobatoria. Un sentido no es sino la tendencia de la mente a recibir, involuntariamente, una idea a partir de la presencia de algún objeto (*Inquiry II,* I.I, p. 113). Es un puro prejuicio suponer que todas nuestras

ideas sencillas deben venir de los sentidos tradicionalmente reconocidos (*Inquiry,* prefacio, p. xiii).[13]

Así como cada cual posee las experiencias de donde surgen las ideas morales, igualmente todos tenemos experiencias que demuestran que tenemos deseos y pasiones desinteresados. En *Investigación,* y en mayor medida en *Naturaleza y dirección de las pasiones,* Hutcheson recurre a "la reflexión sobre nuestro propio corazón" para recordarnos que deseamos el bien de otros, como en el caso de nuestros hijos, sin que pensemos en aprovecharnos de ellos. Hutcheson también sustenta que este tipo de sentimientos benevolentes son naturales, ya que no es posible que nos dé por sentirlos a voluntad (*Inquiry II,* II.II, pp. 139-142). Las pasiones benevolentes son sólo una parte de una amplia variedad de deseos y afectos con los que la naturaleza nos equipa. La insidia, la ira, la avaricia, la envidia, la gratitud, el afecto hacia los padres y el preocuparse por el menesteroso cobran intensidades diferentes según los diferentes pueblos. Nos han sido dadas con propósitos diferentes: algunas nos hacen peligrosos para los agresores, otras nos hacen laboriosos, otras generosos. Con Locke y Shaftesbury, Hutcheson observa que la fuerza de un deseo no es una simple función de lo mucho bien que se haga, ya sea para uno mismo o para otros, que uno piensa resultará de satisfacerlo. "Así pues, la lujuria o la venganza pudieran sojuzgar el sosegado afecto hacia el bien privado, y a veces ser sojuzgados por éste" (*Passions,* II.ii., p.30). Todos queremos muchas cosas, pero no actuamos a partir de algún deseo para nuestro bien propio y total, ni para el bien de toda la humanidad, ni —contrariamente a Leibniz— por la mayor cantidad de perfección de que dispongamos como tal. Aun teniendo estas concepciones —dice Hutcheson—, "no servimos al individuo únicamente por amor a la especie humana", como tampoco deseamos comer uvas únicamente porque comiéndolas acrecentaremos nuestra felicidad total (*Illustrations,* p. 124). Como las pasiones son simplemente fuerzas causales que nos instan a movernos en diferentes direcciones, ningún simple cálculo que incluya cantidades de bien bastará para encauzarlas o controlarlas. Hutcheson piensa que el sentido moral proporciona lo necesario.

Las liberaciones de ese sentido son ellas mismas sentimientos de amor y placenteros hacia las personas que muestran benevolencia, o de odio y desagrado hacia las que carecen de ésta o que muestran deseos de hacer daño. Los sentimientos se acompañan de un deseo de brindar o de rechazar ayuda según nuestra aprobación o desaprobación. Una vez que estamos conscientes de que la benevolencia está funcionando, en terceros o en nosotros mismos, el sentido moral nos proporciona un nuevo sentimiento al respecto.[14] Del sentido moral no obtenemos nueva información, ni sobre las acciones a que lleva la benevolencia, ni sobre el agente. Antes de que opere el sentido moral debemos saber cuál es el "movimiento externo" que constituye la acción, lo mismo que sus efectos probables, y debemos conocer "los afectos en el agente" hacia el que esta acción apunta como su causa. Pero la aprobación en sí misma —dice Hutcheson— "no puede suponerse que sea una imagen de algo externo, no más que los placeres de la armonía, del gusto, del olfato" (*Illustrations,* pp. 163-164).[15]

Hutcheson sostiene que es un hecho observable que el sentimiento amoroso de

aprobación es causado en nosotros siempre y únicamente por nuestras percepciones (probablemente erróneas) de los sentimientos benevolentes en los demás o en nosotros. Las cosas podrían haber sido de otra manera. Dios podía habernos hecho carentes de sentido moral o dado un sentido moral que respondiera definitivamente a motivos perversos y malignos.[16] Parte de la evidencia de la bondad de Dios radica en estar constituidos por un sentido moral que refuerza los motivos benevolentes que tienden al bien de todos por igual, lo mismo que por un gozo directo y natural de hacer el bien a los demás (*Illustrations,* pp. 136 y ss.).

Si estuviéramos desprovistos de sentido moral seguirían impulsándonos nuestras más vehementes pasiones, sean éstas benévolas o no. "La *Benevolencia universal* para con todos los hombres podíamos compararla con ese principio de gravitación, que acaso alcance a todos los cuerpos... Y esa atracción o fuerza mediante la que las partes de cada cuerpo se cohesionan puede representar el egoísmo de cada individuo" (*Inquiry II,* V.II, pp. 221-222). Tenemos suficientes pasiones generosas, de manera que podríamos seguir constituyendo un mundo social incluso sin el sentido moral, si bien no nos saldría tan bien como cuando actuamos con moralidad. La aprobación moral tiene repercusiones en nuestra vida porque en sí es grata, porque disfrutamos siendo objeto de ella y porque cuando se nos aprueba tendemos a conseguir ayuda de quienes lo hacen (*Inquiry II,* II.VI). De este modo, la aprobación refuerza los sentimientos benevolentes y contribuye a mantener en equilibrio el mundo moral.[17]

Hutcheson cree que sus argumentos enfocados hacia una idea única del bien moral y hacia una ética centrada en el amor revelan la falsedad del escepticismo. La experiencia muestra que realmente hay sentimientos tanto benevolentes como egoístas, lo mismo que aprobación y desaprobación desinteresadas y no sólo cálculo egoísta. Estos hechos nos bastan para demostrar, en contra de Mandeville, que la virtud y el vicio son realidades, pues en estos dos tenemos toda la certeza necesaria en materia de moralidad. Dichos hechos también nos permiten estar a gusto con la pura contingencia de la voluntad de Dios hacia nosotros. Decimos que alguien es bueno cuando estamos de acuerdo con él por su benevolencia. Es claro que Dios ha sido benevolente con nosotros por habernos hecho benevolentes y, lo que es más, por haber hecho que amáramos la benevolencia. Dios es aún más amable porque no tenía necesidad de hacernos de esta manera. Por lo tanto, no es necesario decir que la voluntad de Dios es el origen de la moralidad. De hecho, decir eso sería hacer de la aseveración de que Dios es justo y bueno "una insignificante tautología" (*Inquiry II,* VII.V, p. 275). La gratitud debía llevarnos a querer obedecer a un Dios que, sentimos, es bueno con nosotros. Hutcheson está satisfecho con la garantía, basada en la contingencia de la experiencia, de que Dios optó por actuar con amor; y no apela a ningún principio racional para asegurarse del amor de Dios. Tal como lo vio con claridad Richard Price, Hutcheson es de plano un sentimentalista de la moral.[18]

4. RAZÓN, MOTIVO Y CÁLCULO

Hutcheson no rechazó el racionalismo sin argumentos. Su blanco principal parece ser la versión de Clarke sobre el racionalismo moral. A diferencia de las teorías de Malebranche y Leibniz, Clarke no hace descansar manifiestamente su teoría en una metafísica compleja. Como el sentimentalismo de Hutcheson, su ética descansa en afirmaciones expuestas como cosas que todo el mundo sabe. Hubo otras versiones del neorracionalismo que aparecieron en las dos décadas que mediaron entre las conferencias Boyle de Clarke y la primera obra de Hutcheson sobre ética. Hutcheson dedicó su segunda obra sobre teoría ética en gran parte a atacarlas.

¿Es la razón la base de la moralidad? La razón es simplemente "nuestro poder de descubrir proposiciones verdaderas" (*Illustrations,* p. 120) y es obvio que hay innumerables verdades sobre cualquier acción. Cuando consideramos un acto razonable, vamos más allá de esa trivialidad. Hutcheson nos pide que observemos que hay dos maneras en que podemos hacerlo. Algunas verdades demuestran lo que tiene una acción para incitar a alguien a realizarla; otras demuestran lo que nos lleva a estar de acuerdo con la realización de la acción. A éstas las llama razones incitantes y justificantes, atribuyendo la distinción a Grocio (*Illustrations,* p. 121).[19]

La propia teoría de Hutcheson exige este distingo de una manera que muchas teorías anteriores, como la de Leibniz, no lo hacen. Para Leibniz una razón justificante es simplemente una razón incitante que hemos considerado y aceptado. Sólo las percepciones de cantidades de perfección entran dentro del proceso de deliberación; la percepción de lo que producirá la máxima perfección nos da tanto el motivo de acción más poderoso como el más razonable. Para Hutcheson lo que mueve a un buen agente es el amor por los demás, mientras que lo que suscita aprobación es cuando se toma conciencia del motivo del agente. Y la autoaprobación no es necesaria para la motivación virtuosa (*cf. Inquiry II,* I.VIII, pp. 129-131).

Hecho tal distingo, Hutcheson lanza un doble ataque a la teoría moral racionalista. Lo que nos incita —sostiene Hutcheson— siempre es, en último análisis, un deseo. Ninguna verdad sobre hecho alguno nos moverá, a menos que nos importe el hecho, de una manera u otra, acogiéndolo o rechazándolo. Y según él, acoger o rechazar solamente es resultado de deseos o aversiones, del lado pasional de nuestra naturaleza. Y en cuanto a la justificación, las solas verdades aquí tampoco funcionarán. La justificación es inseparable de la aprobación. Que un acto sea un buen medio para conseguir un fin no justifica realizarlo, a menos que el fin mismo sea justificado o aprobado. ¿Qué es entonces lo que nos hace aprobar los fines, sobre todo los fines definitivos? No basta con decir que un fin es de Dios. Debemos preguntarnos por qué estamos de acuerdo con los fines de Dios para ver dónde entra la justificación (*Illustrations,* pp. 128-129). Y así es con cualquier otra meta final. Ninguna verdad sobre meta alguna resulta lo mismo que la aprobación de la meta. Como rechaza las definiciones reduccionistas de los términos morales, Hutcheson concluye que lo que *justifica* no es más una liberación de la razón que lo que incita (*Illustrations,* pp. 130 y ss.).

No es necesario seguir a Hutcheson por los agudos e interesantes argumentos con que aplica esta crítica radical a las teorías existentes y la defiende contra cualquier objeción.

Pero sí es necesario ver una manera importante en que Hutcheson abre la puerta al razonamiento dentro del ámbito de la moralidad. El conocimiento de los hechos es algo que, por supuesto, va incluido al querer descubrir qué motivos son los que llevan a alguien a actuar. Más interesante aún, podemos servirnos de la razón para obtener estimaciones precisas sobre qué hacer y sobre cómo es la gente virtuosa.

Hutcheson no piensa que tengamos razones para aprobar la benevolencia. Dios así nos hizo. A diferencia de Clarke, por tanto, Hutcheson no piensa que la benevolencia es buena porque es la mejor garantía de que los hombres procederán como deben. Así y todo, la aprobación da a la benevolencia prioridad sobre cualquier otro motivo. Cuando hay más de una opción benevolente que nos incite a actuar, hemos de calcular cuál producirá mayor bien. Uno demuestra mayor benevolencia si hace más que menos bien. La razón tiene un papel moral porque la benevolencia y sus resultados pueden cuantificarse.

Si dos actos van a producir la misma cantidad de bien a cada individuo en cuestión, entonces mostramos más benevolencia si hacemos que el acto haga mella en más gente. De ahí que "la mejor acción sea aquella que procura la mayor felicidad al mayor número de personas" (*Inquiry II,* III.VIII, pp. 180-181). Si dos personas tienen igual capacidad para obrar el bien, la que más lo practica demuestra un monto mayor de benevolencia y es más virtuosa. Cuando el interés personal compite con la benevolencia al hacernos actuar, debemos sustraer el monto total de bien resultante de aquél para poder calcular el monto total de virtud (*Inquiry II,* I.III, pp. 187 y ss.).[20] Con estas observaciones Hutcheson propuso una matemática cristiana del amor que después sería retomada con otros objetivos.

5. BUTLER: LA COMPLEJIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA

En su historia de la filosofía moral inglesa, William Whewell describió al obispo Butler como alguien que había hecho lo que los pioneros de una ciencia siempre hacen: acrecentar nuestro conocimiento de los hechos al tiempo que desarrollan los conceptos con que los entendemos. Tuvo más acierto con los hechos —añade Whewell— contentándose con un grado de confusión conceptual que excluyó una teoría adecuada.[21] Un juicio perspicaz, aun si Butler no hubiera estado de acuerdo sobre la importancia del tipo de teoría que Whewell imaginaba (y que más adelante produjo). Butler vio diferencias donde otros habían visto uniformidad, complejidad donde para otros las cosas parecían sencillas. Es más, no es casual que haya manifestado sus opiniones éticas en forma de sermones.[22] Su propósito al reflexionar sobre los problemas que presenta la filosofía moral era llevar a los que se dirigían a mejorar su comportamiento. Todo lo que no era esencial para ese propósito bien podía dejarse de lado. Butler pensaba que la vida moral puede vivirse bastante bien sin tener respuesta a la mayoría de las cuestiones filosóficas. Porque después de todo, las Escrituras no son un "libro de teoría y especulación, sino una norma clara de vida para toda la humanidad" (XII.3), y su

enseñanza seguramente debe ser suficiente. Eso sí, para ser virtuosos necesitamos, si no entender nuestra propia naturaleza, por lo menos no equivocarnos totalmente al tratarla de entender. La mala filosofía puede, por consecuencia, poner en peligro la moralidad. Cuando esto ocurre, sólo la buena filosofía puede poner las cosas en su sitio.

Algunos de los *Sermones* contienen tanta filosofía de la buena que es fácil pasar por alto los demás. Concentrándonos en las partes más filosóficas de la obra, vemos lo que es nuevo en el pensamiento de Butler sin que veamos lo que no lo es.[23] No nos percatamos, por ejemplo, de que los sermones barajan los temas tradicionales, que requiere el resumen que hizo Cristo sobre la ley. Los tres primeros sermones son un prolegómeno filosófico. Los siete siguientes se refieren al deber hacia nosotros mismos; después vienen otros dos sobre nuestro deber hacia el prójimo, y tres sobre nuestro deber hacia Dios.[24] También suele pasarse por alto la breve exposición que hace Butler sobre el bien fundamental, en donde nos dice que nuestra insatisfacción con los bienes terrenales, nuestro desasosiego y nuestra búsqueda de entretenimiento nos demuestran que sólo algo que esté más allá de este mundo puede satisfacernos verdaderamente, que sólo la visión de Dios puede ser nuestro bien supremo (XIV.9, 14).[25] Los sermones de mayor veta filosófica no contienen los comentarios de Butler sobre los yerros de la conciencia. Tampoco muestran la marcada insistencia de Butler en decir que como el universo está administrado por mandato divino deberíamos contentarnos con nuestra suerte pese a nuestra incapacidad para entender por qué Dios actúa tal como lo hace (XV.6-8); su rechazo del voluntarismo y de la servidumbre mental hacia Dios (XIII.2, 9); y su insistencia, así y todo, en que la "resignación a la voluntad de Dios es en lo que consiste toda la piedad" y en que "todo nuestro cuidado en la vida debiera ser obedecer los mandatos de Dios" (XIV.3; XIII.10; XV.18). Necesitamos tomar los sermones como un todo para poder percatarnos de que si Butler encaminó la filosofía moral hacia nuevas direcciones, fue con el objeto de reformular algunas opiniones bastante anticuadas.[26]

Butler comienza recurriendo no "a las relaciones abstractas entre las cosas", como Clarke, sino a los hechos de la naturaleza humana, e interrogándose sobre qué modelo de vida se aviene con éstos (prefacio, 12). Su método en importante medida se asemeja al de Pufendorf, ya que toma las características prominentes de "la estructura interna del hombre" (III.2n) tal como ésta nos muestra las intenciones de Dios (I.5; II.1; VI.1; XV.14). Pero, a diferencia de Pufendorf, Butler piensa que es más fácil que los lectores se convenzan de que hay que vivir moralmente examinando su propia naturaleza que estudiando un sistema complicado y casi legalista. No obstante, nunca niega que las cosas tengan "relaciones abstractas", y que mucho de lo que él dice sugiere que él mismo acepta alguna versión de la teoría iusnaturalista. El primer sermón muestra evidencia de que estábamos destinados a ser sociables (el punto de partida de Grocio) y los dos siguientes son prédicas sobre el texto favorito de los teóricos iusnaturalistas (Romanos 2.14) sobre el hecho de que somos una ley para nosotros mismos. Butler nos muestra la moralidad desde la conciencia interior del agente moral ordinario y no teórico, afirmando que en esa experiencia va plasmada la orientación completamente adecuada. Nuestra experiencia moral es lo que nosotros esperaríamos que fuera si alguna versión de la teoría

iusnaturalista fuera cierta.[27]

El punto primordial que tenemos que establecer es que nuestra experiencia nos muestra jerarquía y autoridad internas (prefacio, 14). En el alma y en la política, la jerarquía exige diferenciación; y Butler, por consiguiente, empieza sosteniendo que hay muchos tipos de deseos y pasiones. En el nivel más elemental, nos vemos con deseos cuyo propósito directo es, digamos, obtener comida o venganza, o el bienestar de nuestro hijo. Estos deseos no los tenemos porque pensemos que sus objetos son buenos. Simplemente nos da por desear ciertas cosas, sin pensar en las consecuencias que esto pudiera acarrear al conseguirlas. Butler no habla de deseo en la forma en que lo hace Locke cuando habla de desasosiego; con todo, no deja de seguir la delantera de éste al rechazar la teoría racionalista estoica de las pasiones y los afectos.

Butler ve aún más complejidad en el alma que Shaftesbury y Hutcheson. Además de las pasiones concretas, Butler afirma que dentro de nosotros hallamos dos impulsos generales: uno hacia el bien de los demás y otro hacia nuestro propio bien: la benevolencia y el egoísmo.[28] Nuestras pasiones concretas pueden movernos a actuar de tal manera que resulte en provecho o perjuicio para nosotros o para los demás. La benevolencia nos mueve intencionalmente a evitar hacer daño a los demás y a ayudarlos; el egoísmo nos da un ímpetu similar en cuanto a nosotros. Es muy frecuente que pasemos por alto tanto éste como aquélla, nos dice Butler (I.14), pero no podemos negar que sentimos ambos. Por último, hay un "principio de reflexión" dentro de nosotros, que aparece en el hecho de aprobar o desaprobar nuestras pasiones y deseos, tanto particulares como generales, y en las acciones debidas a éstos (I.8; *Virtue,* 1). Este principio, y no otro, afirma su propia autoridad sobre todos nuestros otros impulsos (prefacio, 24).[29]

Butler no deja de insistir en que todo esto se refiere a hechos que cualquiera puede observar.[30] Y vuelve repetidas veces tanto a su afirmación sobre nuestra índole compleja como a la justificación factual (véase, por ejemplo, v1n; XI, XIII.5; *Virtue*). Butler declara que los hechos refutan a las claras a Hobbes, quien equivocadamente reduce todos los deseos a pensar en el poder o el provecho personales, con el corolario negativo de que la benevolencia no existe.[31] La insistencia de que no es necesaria ninguna teoría para ver que Hobbes está equivocado forma parte del punto general de que Dios nos ha proporcionado a todos nosotros la instrucción apropiada sobre cómo debemos vivir. No hay sino mirar para poder verlo.

6. LA CONCIENCIA

¿Qué es entonces lo que tenemos que ver para poder darnos cuenta de que dentro de nosotros hay más que una lucha de poder entre las pasiones, y que también está la autoridad? (prefacio, 26).[32] Butler recurre a nuestra capacidad para ver que algunas acciones son naturales y otras no lo son. Es natural que un animal aguijoneado por el

hambre se precipite a una trampa bien cebada, pero no sería natural que un hombre lo hiciera, por muy hambriento que estuviera. De forma más general, es natural que un hombre se niegue a satisfacer un impulso, por muy fuerte que éste sea, cuando ceder a él lo perjudicaría seriamente. Visto desde esta luz, el egoísmo es claramente superior a la pasión dañina, aunque ésta tiene más fuerza. Consideramos el egoísmo como algo que tiene un tipo diferente de superioridad: posee autoridad. Ni siquiera hay por qué considerar la idea de la conciencia, el principio de reflexión más general, para tener un buen entendimiento de la idea de autoridad (II.9-11). No obstante, reflexionando más detenidamente aparecerá que la conciencia posee exactamente el tipo de superioridad sobre todas nuestras pasiones y principios activos que el egoísmo tiene sobre nuestras pasiones interesadas. Así como en la política hay una distinción entre el poder y la autoridad, lo mismo ocurre dentro del yo. La autoridad suprema dentro de nosotros es la conciencia. Su autoridad es "una parte constituyente de la idea, o sea de la facultad misma... Si tuviera tanto fuerza como derecho; si tuviera poder así como autoridad manifiesta, tendría un dominio total del mundo" (II.14).[33]

Nuestro vocabulario moral, y las características comunes de nuestras respuestas morales, tal como la diferencia que percibimos entre dañar a alguien por casualidad y herirlo deliberadamente, demuestran la existencia de esta facultad suprema (*Virtue,* 1); y su presencia dentro de nosotros explica cómo podemos ser, tal como san Pablo lo enseñó, una ley para nosotros mismos. El precepto "Vive conforme a la naturaleza" cobra sentido porque nuestra naturaleza es normativa, regida por "la voz de Dios dentro de nosotros" (VI.7). Esto es de lo más ortodoxo, sobre todo porque a la facultad autorizada Butler la llama conciencia. Sin embargo, al dar cuenta de la conciencia abandona completamente la explicación tomista, con su aparato de sindéresis como depósito de los principios de sineidesis como lo que nos permite subsumir los casos particulares dentro de las leyes. Tal opinión era la normal entre los grandes moralistas anglicanos del siglo XVII, como Sanderson y Jeremy Taylor, e incluso entre los casuistas puritanos.[34] Butler la abandona discretamente. La conciencia no es ningún depósito de leyes y no evalúa las acciones externas que no sean "la voluntad y la mira, las cuales constituyen la índole misma de las acciones como tales" (*Virtue,* 2). Aunque nuestra intención en materia de consecuencias es parte de la "mira", el resultado efectivo no lo es. La conciencia únicamente nos señala si todas las partes de nuestra estructura interna están funcionando dentro de "la constitución del hombre" tal como es el propósito de éstas, no siendo ninguna ni excesiva ni defectuosa en fuerza en relación con las demás (III.2; XII.11-12).

Antes de volver a ver cómo explica Butler en detalle la labor de la conciencia al juzgar las proporciones adecuadas de nuestras pasiones y afectos, debo comentar algunos otros puntos sobre la conciencia misma.

Primero, es mediante la dirección consciente de nuestra estructura interna como llegamos a poseer la única unidad que hace de nosotros una persona moralmente unificada y que es más que un solo agente físico. La conciencia transforma en sistema operante lo que de otra manera no sería sino un acopio de impulsos luchando por lograr

la dominación dentro de los límites del cuerpo humano. La conciencia toma el lugar de un *telos* aristotélico, mostrándonos no nuestra meta final sino la forma que hemos de dar a nuestro carácter por sí mismo (III.2n; prefacio, 14). Butler está de acuerdo con Shaftesbury al sostener que debido a que muchos de nuestros deseos no tienen buenas bases, sólo un principio de orden superior puede conducirlos hacia la unidad, el cual no nos encamina simplemente a hacer u obtener tanto bien como sea posible.[35]

Segundo, somos agentes morales porque el hecho de percatarnos de la autoridad de la conciencia nos permite saber que se nos puede tener por seres responsables. La conciencia siempre anticipa un juicio superior sobre nosotros, que es más que lo que ella puede ofrecer, y sugiere recompensas y castigos que dependen de nuestra virtud o de nuestro vicio (II.8; *Virtue,* 3). Hasta los ateos, en caso de que los hubiera, pueden ver a raíz de esto que están expuestos al castigo divino, si Dios existe. Pueden ver lo que deberían hacer, y es la violación de una obligación sabida, no el conocer la penalidad que conlleva la transgresión, lo que hace que alguien sea justamente punible (prefacio, 27-29).[36]

Tercero, la conducta es natural, o apropiada o afín a nuestra naturaleza, en virtud de que se ajusta a un principio de autoridad superior (III.9; prefacio, 39). Si admitimos que, aun detestando hacerlo, tenemos que acudir a un dentista para prevenir un fuerte dolor de muelas, estamos reconociendo la autoridad superior del interés personal. Del mismo modo, reconocemos la autoridad superior de la conciencia cuando vemos que deberíamos hacer sacrificios importantes por nuestros hijos o por nuestro país. Pero, ¿qué confiere su autoridad a estos principios? La autoridad no puede fundamentarse en la naturalidad de la conducta porque es la fuente de la naturalidad. Pues entonces, ¿en qué reposa?[37]

Es muy probable que la respuesta de Butler no nos parezca filosóficamente satisfactoria, pero está en perfecta consonancia con su postura toda. La configuración de la conciencia nos muestra que ésta "fue colocada en el interior de nosotros para que fuera nuestro regente idóneo" (II.15). El hecho mismo de que la tesis sobre la autoridad suprema forme parte de la índole de la conciencia nos da lugar a suponer que el propósito de Dios es que ésta nos guíe. ¿Qué mejor fundamento de su autoridad podría haber? "La conciencia es el vicejefe de Dios —dice Whichcote—; es el Dios que mora dentro de nosotros" (Patrides, p. 335). Butler estaría de acuerdo. El hecho de que frecuentemente compare la constitución del yo con una constitución política deja claro que la autoridad de la conciencia es la autoridad del segundo de Dios. No forma parte del plan de Butler explicar la autoridad de Dios en los sermones sobre la moralidad. Ni siquiera adopta una postura definitiva acerca de la problemática que plantea Hutcheson, de si la moralidad se deduce del sentimiento o de la razón. Le es indiferente que se llame a la facultad moral "conciencia, razón moral, sentido moral o razón divina, ya sea que se le considere como un sentimiento del entendimiento o una percepción del corazón; o, lo que parece ser la verdad, como algo que incluye a ambos" (*Virtue,* 1; *cf.* II.1, 8).[38] Butler en ningún momento afirma que tener conocimiento de esta información sobre el yo nos ofrece una prueba concluyente de que debemos obedecer la conciencia. No obstante, los

hechos apuntan clara y suficientemente a esta conclusión para convencer a cualquier persona razonable (XV). Podemos ser virtuosos sin necesidad de tener una idea más profunda sobre la moralidad.[39]

Por último, está la cuestión de si las liberaciones de la conciencia pueden ser un error. Antes de Butler la forma en que se intentaba explicar la conciencia generalmente incluía un comentario sobre los yerros de ésta. Los teólogos puritanos, que procuraban defender la desobediencia concienzuda a las ordenanzas reales o clericales, sustentaban que la conciencia es vinculante tanto cuando yerra como cuando está en lo cierto.[40] Hobbes estaba bastante consciente del peligro político de esta doctrina, lo mismo que Locke, cuando definió la conciencia como nada más que la opinión de un hombre sobre su propia acción. Como alguien que vivía durante un gobierno estable, que no se veía asolado por cuestiones de lealtades encontradas, Butler habla sobre este problema como algo que remite a la moralidad personal y no a la política. Pero a veces parece excesivamente optimista sobre el error moral. "En todos los casos ordinarios —dice Butler— vemos intuitivamente a primera vista cuál es nuestro deber, cuál es el partido honesto" (VII.14). Por consecuencia, no tiene mucho caso tratar de articular normas. "Déjese al sencillo hombre de bien, antes de optar por alguna acción concreta, preguntarse a sí mismo: ¿esto que voy a hacer es bueno o malo?... No me cabe la menor duda de que esta pregunta recibirá una respuesta conforme a la verdad y a la virtud de casi cualquier hombre justo y equitativo en circunstancias similares" (III.4).

¿Acaso Butler está ciego a los horrendos juicios erróneos que suele hacer la gente y a partir de los cuales luego actúa? De ninguna manera; aunque sí la culpa, ante todo no por los yerros de la conciencia, sino por las fallas personales que pervierten nuestro juicio acerca de los hechos (prefacio, 31). La superstición y la parcialidad hacia uno mismo hacen que frecuentemente nos engañemos (VII.4). Butler presenta a Balaam, oscilando entre el deber religioso y el interés personal y mintiéndose a sí mismo al pensar que podría arreglárselas para que uno sirviera al otro, como sólo un ejemplo entre tantos que tratan de convencerse de que las cosas no son como son (VII.12 y 15-16). Butler dedica un sermón entero a la ceguera moral de David al disponer el asesinato de Urías para ocultar sus relaciones con Betsabé, como una sorprendente ilustración sobre el hecho de que "muchos hombres parecen ser totalmente ajenos a su propio carácter".[41] En los peores casos —nos dice Butler— la parcialidad hacia nosotros mismos "alcanza al entendimiento e influye en el propio juicio". Como casi todo lo que ocurre en la vida no puede guiarse por normas precisas, hay suficiente cabida para este tipo de maldad. Aun si el evocar la regla de oro antes de que obremos puede ayudar un poco en tales casos, el daño que resulta de corromper la propia fuente de la compenetración moral es peor que las iniquidades que surgen del egoísmo reconocido (x.2, 6, 9 y 14-15). Butler no ofrece ningún remedio de carácter general.

7. EGOÍSMO, BENEVOLENCIA Y MORALIDAD

La mejor manera en que podemos ver lo que hace una conciencia que funciona apropiadamente es considerando algunos asuntos específicos. Algunas de nuestras pasiones nos inducen a realizar actos que nos benefician a nosotros; otras, a realizar actos que ayudan al prójimo. Los principios generales del egoísmo y de la beneficencia nos mueven a planificar la satisfacción de estos deseos de tal modo que originemos el máximo bien, ya sea para nosotros o para los demás. La conciencia nos muestra el equilibrio apropiado dentro de nosotros, e indirectamente el equilibrio de los bienes que hemos de originar. Todo este plan lleva las marcas del designio providencial. Pero, ¿qué decir de las disposiciones que nos llevan a hacer daño a los demás? (I.11). Butler no niega que las tengamos, y añade que, de igual forma, tenemos pasiones que hacen que nos perjudiquemos a nosotros mismos; y dedica varios sermones a comentar los dos tipos.

Dos puntos rigen los análisis de Butler. No hay pasiones que procuren daño como tal para uno mismo o para otros (I.12); y el "uso apropiado" de cualquier pasión es una función de la finalidad o el bien para el que fue otorgada (IV.7). Considérese entonces el resentimiento que, según parece, es una pasión perversa para que un Dios benevolente nos la haya adjudicado. Con todo, debe ser buena, y no es de sorprender que Butler nos muestre de qué manera. La cólera repentina nos sirve para ayudarnos a resistir "la violencia y la oposición", y puede que incluso ayude a impedirla. La cólera asentada, o el resentimiento propiamente dicho, nos arma contra "el perjuicio, la injusticia y la crueldad" más que contra meros daños (VIII.6-8). Luego entonces, como todas las pasiones naturales, puede originar un bien o puede abusarse de ella. La labor de la conciencia es señalarnos cuándo nuestro resentimiento es demasiado fuerte o demasiado débil, ya que, en efecto, nos muestra cuándo lo tenemos en cantidad suficiente para que sea la virtud de la justa indignación, y cuándo en demasía, de suerte que se transforma en un vicio tal como la sed de venganza.

Dejo de lado la forma en que Butler explica otras pasiones específicas para llegar a los principios generales del egoísmo y de la benevolencia. Al igual que el texto para sus dos sermones sobre estos temas, Butler toma lo que reza el Evangelio en Romanos 13.9 de que los mandamientos se resumen por la sentencia de "Amarás al prójimo como a ti mismo". Aquí Butler hace frente a dos problemas sobre los límites del amor. ¿No están reñidos el egoísmo y el amor al prójimo? Y ¿es cierto que todos los mandamientos están contenidos en el mandamiento de amor?

El problema que plantea el egoísmo es el primero. Si hay algo que sea peculiaridad moral de su propia época —dice Butler— es la creencia popularizada de que hay que procurar ilimitadamente los intereses propios. Contra esto Butler se pregunta si esa búsqueda no puede ser contraproducente (XI.1). Al mantener que lo es, Butler se apoya en la distinción que anteriormente hace entre las pasiones específicas y el principio del interés personal. Éste no es sino un impulso para acrecentar la propia felicidad. Pero el impulso en sí mismo no puede constituir la felicidad, que más bien consiste en "disfrutar de aquellos objetos que por naturaleza son apropiados a nuestros diversos apetitos, pasiones y afectos". Dedicarse a acrecentar el impulso del egoísmo menguaría la

felicidad, sustrayendo nuestra atención de sus fuentes, que son nuestros demás intereses. En caso de que esas pasiones específicas nos tuvieran sin cuidado, no habría nada que disfrutar en cuanto logro, y por ende nada con que trabajar que nos impulse a acrecentar nuestra felicidad (XI.8-9). Verdad es que cualquiera pudiera decir que como se obtiene placer satisfaciendo un deseo, siempre se es interesado cuando uno hace lo que quiere. Pero Butler dice que tal "no es el habla de la humanidad". Hablar en términos semejantes es privarnos de la capacidad de distinguir entre las pasiones concretas cuyo claro propósito es algún beneficio para el agente y las que tienen por objeto inmediato otras cosas (XI.7; prefacio, 35). Puede que yo desee hacerle algún bien a un amigo incluso a costa de mi propia ruina. Sería distorsionar el lenguaje si dijéramos, por ejemplo, que este deseo es tan interesado como el de aprovechar la confianza de un amigo para doblar mi peculio.

Butler concluye que el conflicto entre el egoísmo y la benevolencia no es más inevitable que el conflicto entre el egoísmo y cualquier otro deseo. Si deseo prestar ayuda a los demás, haciéndolo obtendré felicidad (XI.11-12). Butler cree que satisfacer impulsos benevolentes apropiados es una de las mayores fuentes de felicidad (I.6; III.7), aunque no se extiende tanto en este punto como Shaftesbury y Hutcheson. Como éstos, Butler asevera repetidas veces que la virtud y el egoísmo coinciden perfectamente (I.4; III.9). Pero a él le interesa mucho más que a ellos la índole perjudicial de las pasiones concretas (III.8). Éstas pueden destrozar nuestra vida y dañar gravemente la de otros. Butler ve el interés personal como una virtud compensadora, insistiendo en que es una virtud propiamente *moral* y en que moralmente no estamos de acuerdo con la imprudencia (*Virtue,* 6-7). En un pasaje desconcertante parece incluso hacer mayores concesiones al interés personal. La virtud es la búsqueda de lo recto y lo bueno, sea; no obstante, bien puede admitirse que "cuando nos sentamos a cabeza reposada, no podemos justificar ante nosotros mismos tal o cual iniciativa, hasta estar convencidos de que será por nuestra felicidad o por lo menos no contraria a ella" (XI.20).

¿Está Butler aquí atribuyendo mayor autoridad al egoísmo que a la conciencia? ¿O está diciendo que la virtud le resultará justificada incluso a alguien que considera el asunto únicamente desde el punto de vista del egoísmo? Las interpretaciones son muy encontradas. Yo me inclino hacia la segunda lectura. Butler se refiere a este sermón como aquel en que ha eliminado "los prejuicios en contra... del amor al prójimo" (XII.1). Si se elimina el prejuicio psicológico mediante el análisis que muestra que la benevolencia por lo menos no es contraria al egoísmo, él sugiere entonces que no hay nada que temer de un prejuicio justificador. Es poco probable que un autor tan meticuloso como Butler no se hubiera percatado de una contradicción tan rotunda como la que implica la otra lectura.

Como lo mismo tenemos impulsos benevolentes que interesados, la labor de la conciencia es mostrarnos las proporciones adecuadas que han de mediar entre unos y otros (XII.9-11). De los humanos no se requiere un amor tan universal como el de Dios. Hemos de amar al prójimo, y no a toda la creación, ni siquiera a toda la humanidad (XII.3). Además, al igual que el interés hacia nosotros mismos no debiera ser

autoincluyente, nuestro interés por los demás es limitado. La benevolencia debe admitir que cada uno de nosotros es responsable de su bienestar. No puede esperarse que hagamos todo por los demás (XII.14-19).

El afecto familiar y la amistad, el cuidado a las obligaciones particulares, el respeto de la jerarquía social, la templanza y demás virtudes ordinarias puede que en un principio parezcan limitar aún más la benevolencia, aun si en realidad surgen de ella (XII.27-31). No obstante, existe una verdadera limitación a la benevolencia general. Butler la esboza en una nota a pie de página. Estamos de acuerdo —dice Butler— con ciertas disposiciones y acciones que no se relacionan directamente con la felicidad o con la infelicidad. La traición, la indecencia y el ánimo mezquino acarrean nuestra desaprobación y desprecio, mientras que la fidelidad y la estricta justicia atraen nuestra aprobación, "quitando cómo estimemos la tendencia de todo esto". Butler nos lo explica: nosotros no estamos en posición de considerar qué es lo mejor para la totalidad; pero Dios sí lo está; y es posible que incluso si su propósito es el bien de la totalidad, puede que nos haya "sometido a obligaciones específicas, que podemos discernir y a las cuales nos sentimos sometidos" pese a nuestra incapacidad de ver que llevarlas a cabo es en beneficio de los demás. Nuestras aprobaciones y desaprobaciones morales son evidencia de que de hecho Dios ya lo ha hecho así (XII.31n).

El segundo *Ensayo* es más categórico ya que sostiene que "la benevolencia y la falta de ella, considerada individualmente, no constituyen de ninguna manera la virtud y el vicio en su totalidad". Butler menciona algunos casos para demostrar que la tesis de que la benevolencia es la virtud en su totalidad lleva a juicios morales que simplemente no aceptamos. Esta tesis implica, por ejemplo, que sería correcto quitarle al dueño su propiedad y darla a otro cuyo provecho sería mayor que la pérdida del primero. Esto implica que nos es indiferente si son miembros de la familia o extraños los que reciben beneficios de alguien, mientras los beneficios sean iguales. Sin embargo, no estamos de acuerdo con ciertos actos sin siquiera tener en cuenta los beneficios o perjuicios que ocasionan. De ello se colige —según Butler— que aun cuando el único carácter moral de Dios es la benevolencia, "el nuestro no lo es". Pensar de otra manera —aña-de Butler— es terriblemente peligroso. "Pues cierto es que algunos de los ejemplos más ofensivos de injusticia, como son el adulterio, el asesinato, el falso testimonio, e incluso la persecución, en muchos casos presumibles, puede que no parezcan ser capaces de producir un desequilibrio, y hasta que, algunas veces, tienen la apariencia contraria."

La opinión de Hutcheson (quien es el blanco, aunque no se le nombre) nos llevaría entonces a pensar que estos actos no son equivocados (*Virtue,* 8-10). No podemos aceptar ninguna tesis general tan manifiestamente irreconciliable con nuestras convicciones más escrupulosas. El método mismo de Hutcheson lleva a tal refutación.

8. DIOS Y LA MORALIDAD

Para Butler, luego entonces, como para los iusnaturalistas, ningún principio es apropiado

para especificar detalladamente cómo hemos de vivir según la moralidad. Si nuestra confianza en la administración divina del universo nos lleva a pensar que las virtudes de alguna manera nos conducen al bien (XII.32), no por ello deja la conciencia de poner límites en cuanto al papel del amor en nuestra vida. Debemos ser justos, honorables y fieles, cualesquiera que sean las consecuencias. También debemos ser prudentes y benevolentes. Ni en los *Sermones* ni en el segundo *Ensayo* Butler da más explicaciones al respecto. Como dijo Whewell, Butler no proporciona ninguna teoría. No obstante, hallamos algunos indicios de su postura en la *Analogía,* y como éstos nos ayudan a entender su perspectiva moral de una forma más completa, vale la pena seguirlos.

En la *Analogía* Butler rechaza la idea, que aparece en forma de hipótesis en el duodécimo sermón y el *Ensayo,* de que debemos concebir a Dios como un ser únicamente inducido por la benevolencia. De adoptar esa opinión —dice en una frase que recuerda mucho a Leibniz— tendríamos que concluir que la "veracidad y la justicia de Dios no serían otra cosa sino benevolencia dirigida por la sabiduría". No obstante, carecemos de evidencia al respecto. Si bien sólo podemos hacer conjeturas, puede que lo que mueva a Dios no sea la simple disposición a hacernos felices, sino la disposición más compleja de hacer feliz al hombre de bien. Acaso Dios esté satisfecho con la "piedad moral de los agentes morales, en sí misma y por ella misma, así como porque es esencial para llevar a la felicidad de su creación" (*Analogy,* I.II.3). En resumen, quizá Dios disponga nuestra felicidad sólo a condición de que seamos virtuosos y para serlo se necesita ser justo y veraz lo mismo que benevolente. Como Malebranche y Clarke, Butler entonces parece estar elaborando la forma de rechazar el voluntarismo sin adoptar el consecuencialismo radical de Cumberland y Leibniz.

Vuelvo ahora a la cuestión de las bases sobre las liberaciones de la conciencia. Quizá ya sea más evidente que la conciencia, sea que nos encamine a acrecentar nuestra benevolencia o a dejarla a un lado con el objeto de ser justo o sincero, está mostrándonos la voluntad de Dios. Y no sólo está mostrándonos *lo que* quiere sino *por qué* lo quiere así. La conciencia, que es la voz de Dios dentro de nosotros, transmite lo que son para Dios las eternas verdades sobre el carácter deseable. Es conveniente que los agentes finitos sean felices y también que sean justos y sinceros. Butler dice que "los preceptos morales son aquellos cuyas razones vemos; los preceptos concluyentes, en cambio, son aquellos cuyas razones no vemos" (*Analogy,* II.I.21).[42] La conciencia, finalmente, hace más que permitirnos ver lo que Dios ve. Si entendemos plenamente lo que es la conciencia, entendemos que Dios nos manda cumplir con ella. Los agentes que son plenamente conscientes sabrán por qué han de hacer lo que tienen que hacer; pero, al cumplir con ello, no se estarán obedeciendo a sí mismos sino a Dios.

[1] James Moore y Michael Silverthorne, con quienes estoy en deuda por su artículo sobre Carmichael (1983), me han permitido ver su traducción de unas selecciones de los escritos de Carmichael acerca de teología natural y ética que nos informan mucho sobre sus opiniones. Las selecciones de la obra de Carmichael, a cargo de John N. Lenhart, que Charles Reeves mandó imprimir a título privado, son las únicas traducciones disponibles de las que yo tenga conocimiento. Véase también Thomas Mautner, "Carmichael y Barbeyrac: The Lost Correspondence", en Palladini y Hartung, 1996.

[2] Estos comentarios los hace Carmichael en su prefacio a la edición de Pufendorf, traducida por Moore y Silverthorne, 1983. Las demás citas de Carmichael remiten a la traducción de Charles H. Reeves.

[3] Suplemento, II.V-IX. Carmichael rápidamente añade que la sociabilidad exige la enérgica búsqueda del provecho propio, aun si esto se presta a conflictos. A menos que cada cual cuide de sí, nadie sabrá lo que es para nuestro bien. Suplemento, II.XVI-XVII.

[4] "Appendix containing abridged Ethical Theses", Carmichael, pp. 31 y ss.

[5] En 1725 Hutcheson publicó *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue,* dos ensayos separados contenidos en un solo volumen. La cuarta edición, por la que cito, apareció en 1738. En 1728 Hutcheson publicó otro volumen doble, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations of the Moral Sense,* que alcanzó una tercera edición en 1742. Las citas del ensayo sobre las pasiones son de la reimpresión de esta edición, pero cuando cito *Illustrations* me sirvo de la edición de Peach. El libro de Hutcheson, *System of Moral Philosophy,* mucho más completo, fue publicado póstumamente en 1755. Los académicos no están de acuerdo sobre la relación entre el último *System* y una obra también tardía escrita en latín destinada a las clases de Hutcheson y la primera obra. Sólo tomo en cuenta ésta porque, por una parte, me parece más coherente y original que la última, y también porque parece que fue esta obra la que influyó en Kant (capítulo XXII, sección 5).

[6] Hutcheson explícitamente reconoce a Molesworth en su prefacio a *Inquiry,* pp. xvii-xviii. Véase más en Scott, 1900; Leidhold, 1985, pp. 35-36. Robbins (1969, p. 49) se refiere a Hutcheson como un discípulo de los hombres de la mancomunidad junto con Walter Moyle. También véase Robbins, 1959, sobre todo las pp. 185-196.

[7] Sobre Hutcheson y la religión, véase W. I. P. Hazlett, "Religious Subversive or Model Christian?", en Smyth, s.f., pp. 17-21.

[8] Leidhold ha hecho más que cualquier otro comentarista anterior para hacer hincapié (acertadamente, en mi opinión) en la índole cristiana de la idea de Hutcheson en materia de benevolencia.

[9] Rechazando a Carmichael lo mismo que a los teóricos franceses del amor puro, Hutcheson sostiene que no es necesario que las acciones moralmente buenas se hagan teniendo en mente a Dios. Podemos preocuparnos directamente por el bien de aquellos que beneficiamos, y no mostrar nuestro amor por Dios. *Illustrations,* VI, pp. 175, 190 y ss.

[10] Hutcheson dice que el término "obligación" tiene tres acepciones, y las explica de tres maneras en que podemos estar "obligados" a procurar acciones benevolentes: *1*) por una "determinación" a aprobar y realizar acciones, independientemente de nuestro propio interés; *2*) motivados por el interés personal para procurar nuestro propio provecho *ilustrado; 3*) por una ley respaldada por sanciones, necesaria cuando nuestro sentido moral se "ha debilitado en demasía" o nuestras pasiones egoístas se han vuelto excesivas (*Inquiry II,* VII.I, pp. 267-270). De este modo, Hutcheson acomoda a su propia teoría lo que reza el Nuevo Testamento (I Timoteo 1.9), de que la ley no es para el justo sino para el impío. Hutcheson habría estado de acuerdo con la postura de Zwinglio, citada en el capítulo II, nota 20.

[11] El filósofo (y, si cabe agregar, ¿el clérigo?) debe enseñar esto a todos.

[12] El interés personal es más que eso. Es un acicate necesario para la laboriosidad que la sola benevolencia no proporciona. Y la laboriosidad, aun si su motivación es egoísta, produce bienes que benefician a los demás. De ahí que "el egoísmo es en verdad tan necesario como la benevolencia para el bien general" (*Inquiry II,* VII.VIII, pp. 284-285).

[13] Un siglo antes lord Herbert había protestado contra la limitación de los sentidos a los cinco tradicionales, con el objetivo de dar cabida al conocimiento moral. Véase el capítulo IX, sección 3.

[14] Hutcheson es por supuesto consciente de la dificultad empírica de conocer los motivos de otras personas, pero no plantea ningún problema general sobre nuestro conocimiento de otras mentes.

[15] Hutcheson a menudo habla de una "percepción" de aprobación, o de la mente que recibe una idea de

aprobación. Ésta es terminología de Locke. Cualquier recepción inmediata de una idea es una percepción, incluso la recepción del placer o del dolor físico. Hablar de una idea o de una percepción no conlleva la implicación de que lo que está en la mente es representativo de algo. Hutcheson conocía las opiniones de Leibniz y no las aceptaba.

[16] Dios entonces habría hecho nuestro sentido estético, el placer que nos dan las formas regulares, de modo bastante diferente (*Inquiry I,* VIII.4-5, pp. 100-102).

[17] Véanse otras metáforas newtonianas en *Inquiry II,* II.III, p. 137; VII.VIII, p. 285.

[18] Véase Price, *Review,* pp. 13-15, 63, 215 y ss. Norton, 1974, 1977, 1982 y 1985b, y Haakonssen, 1990, defienden el punto de vista de que Hutcheson es un realista moral, de que, como lo dice Haakonssen: "La percepción moral *no* es una experiencia subjetiva y afectiva". Sobre Norton, véase Winkler, 1985, y la respuesta de Norton, Norton, 1985b. Haakonssen cita *Inquiry II,* I.VIII, pp. 129-131, que no creo que corrobore lo que afirma. El mismo Haakonssen sostiene que el propósito de Hutcheson era demostrar "que la moralidad es una parte empíricamente averiguable del mundo y... esto excluía la posibilidad de que la moral pudiera ser de índole relacional" (Haakonssen, 1990, pp. 72-74). No obstante, las relaciones pueden ser empíricamente averiguables. Hutcheson afirma en verdad que la moralidad no está constituida por una relación (¿no observable?) con la ley divina, pues piensa que su origen está en la relación empíricamente observable entre el sentimiento de aprobación y el motivo de benevolencia. Ver la benevolencia, que es objetivamente real y virtuosa ya que sentimos aprobación hacia ella, no es lo mismo que ver una cualidad objetiva de virtuosidad que corresponda a la benevolencia, independientemente de nuestra respuesta hacia ella.

[19] Se refiere a *DJBP,* II.I.i.1, donde Grocio dice: "Procedamos a las causas de las guerras; las justificantes, entiendo; pues hay también otras causas que mueven bajo razón de utilidad, distintas muchas veces de aquellas que mueven bajo razón de justicia". La referencia que hace Grocio a los dos tipos de razones como causas indica que no es del todo cierto que haga la distinción que Hutcheson tiene presente.

Leibniz cita la distinción de Grocio en su prefacio de 1693 a su *Codex Iuris Gentium,* en *Political Writings,* p. 167. Barbeyrac empleó la distinción en argumentos filosóficos, atribuyéndole un papel, tal como lo señalé en el capítulo XII, sección 5, en su defensa de Pufendorf de 1718. Las referencias de Carmichael al intercambio entre Leibniz y Barbeyrac hacen casi seguro que Hutcheson la haya leído.

[20] En la primera edición de *Investigación* Hutcheson dedicó varias páginas a las fórmulas matemáticas que expresaban teoremas como: sea C = cantidad de bien producido, A = capacidad del agente y B = benevolencia del agente: entonces C = BxA. Para motivos mezclados, sea I = interés personal; entonces C = (B+I) A o BA+IA, de ahí que BA = C-IA; y B = (C-IA)/A.B, por supuesto, dé una medida directa de la virtud. (Para estas y otras fórmulas véanse los extractos de la primera edición que figuran en Selby-Bigge, I.110-113.)

[21] Whewell, 1852, pp. 108-109 y 112-113.

[22] Los *Quince sermones* de Butler fueron publicados por primera vez en 1726. La *Analogía de la religión natural y revelada,* un ataque sustancial y arrollador a los deístas, apareció en 1736. La obra lleva como apéndices dos ensayos cortos, "Sobre la identidad personal" y "Sobre la virtud". Cito los sermones por sermón y número de párrafo, siguiendo los párrafos de la edición de Bernard. El prefacio a la segunda edición (1729) lo cito como "prefacio" con el número de párrafo, y el *Dissertation on Virtue,* en el tomo II de la edición de Bernard de las *Works,* como *Virtue.*

[23] Los filósofos, del siglo XIX en adelante, se han concentrado en el prefacio: los sermones I-III sobre la naturaleza humana, y los sermones XI-XII sobre el amor al prójimo. Éstos junto con el *Ensayo sobre la virtud* siguen siendo los escritos de Butler que más reimpresiones han conocido.

[24] Los sermones I-III ofrecen una opinión general sobre nuestra naturaleza, mientras que los sermones IV-X, de tono más exhortativo, toman partes específicas de esa naturaleza para ilustrar "cuál tendría que ser nuestro propósito general en lo que hace a nuestro paso por este mundo" (VI.10). En II.16 Butler se sirve de las categorías tradicionales del deber al plantear la pregunta de cómo se verían las cosas si careciéramos de conciencia.

[25] Esta opinión por lo menos remonta a santo Tomás. ¿Habrá un eco de Pascal aquí? Butler lo había leído. Véase Barker, 1975.

[26] Entre los comentarios más recientes sobre la obra de Butler, el de Penelhum, 1985, es el más completo. Penelhum también tiene razón al insistir en que los que se interesan en la ética de Butler deberían estudiar cuidadosamente la *Analogía* al igual que los sermones. Véase también el importante capítulo sobre Butler en Darwall, 1995.

[27] En la *Analogía,* en donde es más apropiado que Butler hable de asuntos filosóficos abstractos, según su opinión se dan más señales de su orientación iusnaturalista. Toda nuestra evidencia muestra que Dios "se manifiesta a nosotros bajo la forma de una gobernador recto" que está por encima de los siervos, las recompensas y los castigos (*Analogy,* I.III.2). Cuando Butler se opone a los fatalistas al defender el libre albedrío, la responsabilidad y el carácter justo del castigo, reitera que en el discernimiento moral sabemos que estamos bajo las leyes de Dios y que estamos sujetos a recibir recompensa o castigo según acatemos o desobedezcamos la ley (*Analogy,* I.VI.10). Butler afirma una visión antivoluntarista de los mandatos de Dios, aunque expresa su desagrado por entrometerse en cosas de este tipo (*Analogy,* I.VI.11n.). Dice Butler que hay "algo que es de la mayor importancia, en que sí creo: la idoneidad o no idoneidad moral de las acciones, antes de que se manifieste cualquier voluntad" (*Analogy,* II.VIII.11). También insiste en que la ley moral "es tan asunto de un mandato revelado como lo son las instituciones definitivas, ya que las Escrituras imponen toda virtud moral". Pero la ley moral, además, está escrita en nuestro corazón (*Analogy,* II.I.26). Así que Butler opina que la moralidad es una cuestión de ley, no solamente de idoneidad, y por lo tanto presupone un legislador.

[28] Aquí Butler recoge la distinción que hace Malebranche entre pasiones individuales y generales: véase *Truth,* v.7, p. 374.

[29] Malebranche, en *Truth,* v.10, p. 397, y v.11, pp. 399 y ss., dice que cada pasión procura su propia justificación, un punto que Hutcheson repite en *Inquiry II,* II.iv, p. 140, explícitamente refiriéndose a Malebranche.

[30] Típico de esto es una nota a pie del sermón I.6: "Si cualquier persona puede tener serias dudas sobre si existe algo como la buena voluntad de un hombre hacia otro... obsérvese que si *el hombre está constituido de esta o de otra manera, lo que es su estructura interna en este caso* es sólo cuestión de hechos o de historia natural, y no algo que se pruebe inmediatamente por la razón. Por consiguiente, esto debe juzgarse y determinarse de la misma manera que lo son otros hechos o asuntos de la historia natural" (cursivas en el original).

[31] La "refutación del egoísmo psicológico" ha sido analizada innumerables veces. Para un comentario excelente al respecto, véase Penelhum, 1985, capítulo II.

[32] Aquí Butler continúa una línea de pensamiento que va sugerida en lo que dice Henry More sobre la superioridad de la "facultad de responder sensiblemente a la excelencia moral" en *Encheiridion,* p. 20, apuntada en el capítulo x, sección 3; y en lo que afirma Clarke sobre las razones morales, cuyo peso al deliberar sobre algo no es una función de su fuerza causal (capítulo xv, sección 1).

[33] Henry More emplea el lenguaje político al presentarse como alguien que combate a los que "no permiten cosas como la superioridad de las facultades, sino que afirman la obediencia a aquella pasión en particular, la cual vendrá a usurpar el lugar de las demás" (*Encheiridion,* I.iv., p. 20).

[34] Véase Sanderson, *Conscience,* I, sobre todo la sección 11, que explica la sineidesis y la sindéresis; y Jeremy Taylor, *Ductor Dubitantium,* que omite los términos técnicos aunque mantiene lo sustancial, en I.I.I.6, en *Works,* XI. p. 372.

[35] Véase Darwall, 1995, capítulo 9.

[36] Aquí Butler está de acuerdo con Suárez, *De Legibus,* II.ix.3 (*Selections,* p. 225), quien encuentra la misma doctrina en Gerson, y con Culverwell, p. 52.

[37] Esta problemática se comenta extensamente en Sturgeon, 1976; véase Penelhum, 1985, para un comentario al respecto.

[38] Hay pasajes en los que parece más decidido. Así, en el sermón XII.9 atribuye a la "racionalidad... lo mismo el discernimiento de lo que es justo que una disposición para llevarlo a cabo".

[39] Vuelvo sobre la cuestión de los fundamentos de la autoridad de la conciencia al final del capítulo.

[40] Véase el pasaje de Ames, *Conscience,* I.IV.6, citado en el capítulo v, sección 3, para una opinión muy difundida.

[41] Para una exposición de peso sobre las complejidades de los comentarios que se han hecho sobre la historia del rey David, véase el estudio del artículo sobre él en el *Diccionario* de Bayle en Rex, 1965, capítulo 6.

[42] Estaba equivocado sobre este punto en Schneewind, 1991, y estoy en deuda en cuanto a esta corrección, así como en cuanto a muchas otras cuestiones que atañen a mi interpretación de Butler, con el profesor Wendell O'Brien, quien llamó mi atención sobre el pasaje recién citado de la *Analogía.*

XVII. HUME: LA VIRTUD NATURALIZADA

HE VENIDO sustentando que los iusnaturalistas voluntaristas trataron de mantener a Dios como algo esencial para la moralidad, al tiempo que restringían el papel de éste al acto inicial e intencionado de crearla. Maquiavelo y Harrington prescindieron de Dios cuando sentaron sus principios, aun si pensaban que una república estable necesitaba de una religión civil. Montaigne exploró la posibilidad de una moralidad sin religión, y su seguidor Charron realizó algunos esfuerzos para crear una teoría naturalista sistemática. Si bien Hobbes elaboró un sistema de este tipo de manera bastante completa, el papel que le asignaba a Dios era marginal al transformar los dictados de la prudencia en auténticas leyes; y por muy tentador que nos sea leer a Spinoza como un incondicional de la naturalización de la moralidad, su propio entendimiento del universo era profundamente religioso. Mandeville propuso una historia de la moralidad natural, sólo para añadirle una explicación sobre un principio de exigencia que tiene algo que ver con la divinidad. Nadie creyó que esa parte de lo que decía fuera realmente en serio, y, en todo caso, está claro que estaba más interesado en enfurecer el sentimiento del público que en presentar una explicación de la vida humana, filosófica y naturalista, que fuera seria y minuciosa.

David Hume (1711-1776) se propuso dar justamente una explicación de este tipo. Es más, dejó bien clara su creencia de que la religión es moral y políticamente nociva para la sociedad y la felicidad humanas. No exhortó a que se estableciera una religión civil para las masas. Más bien esperaba que la luz del conocimiento progresista hiciera que la creencia religiosa desapareciera.

Hume fue educado como un calvinista escocés, y en su juventud tomó muy en serio lo que sobre la religión se decía en un devocionario popular en el siglo XVII, *The Whole Duty of Man.*[1] Su prefacio exhorta al cuidado del alma en los lectores. Se necesita un cuidado especial al respecto, pues Adán rompió el primer pacto con Dios, a saber: que todas las cosas serían para él si se abstenía de comer del fruto de un árbol. A resultas de lo cual todos sus descendientes son "tanto ineptos para discernir lo que debiéramos hacer, como débiles e incapaces de llevarlo a cabo" (XIII). Pero no deja de haber esperanza para nosotros, pues en el segundo pacto Dios prometió enviar a su hijo a redimirnos. Lo que tenemos que hacer es obedecer a Cristo como a nuestro rey y nunca rebelarnos contra sus leyes; gracias a él a algunos de nosotros se nos concede la capacidad de acatar sus mandatos (XVII, XXI).[2] En varias homilías dominicales Hume se explaya y da los detalles de todos estos deberes. De joven, Hume comprobaba su moral consultando la lista; con más años, Hume prefería medirse con el rasero de las enseñanzas de Cicerón, Séneca y Plutarco.[3] En su pensamiento de madurez, su propósito era remplazar los deberes cristianos con una ética naturalizada de la virtud, modelada en el pensamiento de los antiguos, pero sin tener, como ellos, tan presentes a los dioses.

Durante mucho tiempo Hume fue visto como alguien peligroso para la religión y para

la moral, como un escéptico extremo, a quien había que atacar más que estudiar. Los trabajos de los estudiosos a lo largo del siglo xx y los cambios en la opinión filosófica han hecho que de paria Hume haya pasado a parangón. Son muchísimos los escritos sobre él y la cantidad de interpretaciones casi tan numerosa. Mi propósito en este capítulo no es añadir una más a la lista, sino relacionar las opiniones de Hume con algunas de las discusiones filosóficas sobre la moralidad que le eran conocidas y que él tomó en cuenta para sus trabajos. Al presentar la postura de Hume me inspiro en gran medida en la relación que de ella se da en el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), elaborada allí con mayor detenimiento que más adelante en *Investigación sobre los principios de la moral* (1751).

1. LA FILOSOFÍA MORAL COMO UNA CIENCIA DEL SENTIMIENTO

La obra capital de Pufendorf sobre la ley natural abría con un capítulo sobre el estatus de la moralidad en el universo. De manera similar, Hume comienza su tratado sobre la moralidad, en el libro III del *Tratado,* con un prolegómeno sobre el tema. A partir de ahí se aparta de todo precedente, dejando de utilizar, por ejemplo, el triple concepto de los deberes hacia sí mismo, hacia el prójimo y hacia Dios. El hecho de que Hume abandone estas categorías forma parte del proyecto de sustraer la moralidad de la religión. La forma en que Hume sustenta sus opiniones se ve moldeada por su determinación a presentarlas como el resultado de una investigación científica. Para estar en situación de hacerlo, adopta, de forma bastante deliberada, una postura moral antirreligiosa acerca del papel del deseo en la moralidad.

La portada del *Tratado* anuncia que el libro es un "intento de introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales". El término "morales" se emplea para contrastar las ciencias que estudian a los seres humanos con las ciencias naturales que tratan del resto del universo; la moralidad, en su sentido más estrecho, es sólo una parte de lo que ha de investigarse. Hume lamenta que no puedan llevarse a cabo experimentos premeditados en este campo, pero tiene la certeza de que, aun así, la experiencia le proporcionará todo el material que necesita.[4] Los hechos más esenciales no podemos explicarlos. Pero una vez que los hayamos descubierto podemos elaborar una ciencia tan segura y más útil que cualquier otra (pp. xviii-xix). ¿Cuáles son, entonces, los hechos esenciales que necesita tener en cuenta una teoría de la moralidad? Y ¿qué tipo de teoría podemos esperar de su estudio?

Para llegar a la respuesta, Hume primero se pregunta cómo "distinguimos entre vicio y virtud, y juzgamos que una acción es censurable o digna de elogio" (p. 456). ¿Hacemos la distinción mediante el razonamiento? ¿O de manera no inferencial, mediante alguna impresión, o alguna sensación o afecto o sentimiento que surge en la mente de inmediato una vez que ésta percibe un acto o un agente? La respuesta de Hume es como la de Hutcheson (capítulo XVI, sección 4). Hume descarta el racionalismo con un argumento breve pero convincente. "La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones.

Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón."[5] La primera premisa parece obvia: ¿por qué hacer tanto alboroto de las normas y preceptos morales si no afectan nuestra conducta? (p. 457). La segunda premisa proviene del análisis que hace Hume, en el libro ii, de los papeles del deseo y de la razón para originar la acción, de los que hablo en el siguiente apartado. Aquí Hume logra cabalmente su cometido, añadiendo, además, algunas consideraciones afines a Hutcheson acerca de la razón.

La razón —dice Hume — sólo nos informa acerca de la verdad o de la falsedad. Ahora bien, las pasiones y las acciones son "hechos y realidades originales completos en sí mismos". No son ni verdaderos ni falsos, y no pueden ni contradecirse ni afirmarse. Si bien, como consecuencia de ello, no tienen por qué ser o no razonables, sí pueden ser encomiables o reprensibles. Entonces estos dos últimos términos no pueden tener el significado que tienen los dos primeros (p. 458). La razón puede ofrecernos opiniones sobre los medios, pero nadie cree que sean en sí mismas opiniones morales, o toda la materia susceptible de evaluación moral (pp. 459-460). Si la moralidad ha de demostrarse y, como algunos lo afirman, arribar "a la misma certeza que la geometría o el álgebra" (p. 463), debe volverse un asunto de relaciones entre ideas o de verdades analíticas. Pero ningún tipo de relación entre ideas se encuentra siempre y únicamente en la moralidad. Aun si así fuera, quedaría el problema de demostrar que el reconocimiento de este tipo de relaciones tendría el efecto motivacional que debe tener la moral. Los racionalistas como Malebranche y Clarke admiten que una cosa es tener conocimiento de un principio moral y otra que éste nos mueva. De esto Hume saca una conclusión contraria a Clarke pero bastante afín a Malebranche: si el conocimiento y la motivación morales son distinguibles, no hay conexión necesaria entre ellos. La única prueba apropiada para poder afirmar qué mueve a todos es de tipo empírico. Así que no puede probarse ningún principio moral *a priori* ya que, como Hume nos recuerda que lo ha demostrado en el libro I, no puede haber ninguna prueba *a priori* de que algo mueva a otro algo. Y la moral debe movernos a actuar (pp. 464-466).

Si el racionalista, al borde de la desesperación, dice que el meollo de la moralidad es un hecho que la razón puede descubrir, Hume pide que se le diga lo que es. Ante un asesinato, por ejemplo, Hume descubre hechos sobre movimientos y pasiones y voliciones, pero ningún hecho moral, por lo menos mientras no mira en el interior de las cosas. Y entonces descubre un hecho: un sentimiento de culpa. Todo lo que puede decirse al hablar de virtud y de vicio es que hay sentimientos de aprobación y de desaprobación (pp. 468-469).

La moralidad es, pues, "más propiamente sentida que juzgada" (p. 470). La labor de una ciencia de la moral entonces se hace clara. Si "las *impresiones* distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un particular dolor o placer", la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿qué cosa nos ocasiona las penas y placeres que son los sentimientos de aprobación o desaprobación moral? (p. 471). Hay obviamente muchos tipos de cosas sobre las que sentimos aprobación o desaprobación. Desde el punto de vista científico, sería un método pobre suponer que cada cosa que aprobamos evoca

aprobación debido a su constitución particular. Así que debemos preguntarnos qué tienen en común los objetos de aprobación o de desaprobación que no sean compartidos por objetos moralmente neutros. Cuando lo encontremos habremos encontrado la base de la moralidad (p. 473).

En un pasaje famoso Hume observa que muchos filósofos describen la manera en que Dios o los asuntos humanos están constituidos, y entonces saca inferencias sobre cómo *tendrían* que ser las cosas. Hume añade que él no ve cómo puede ser válida una inferencia que va de lo que *es* a lo que *debería* ser. Los que lo hacen no explican cómo proceden, por lo que Hume duda que puedan hacerlo y añade secamente que "sistemas corrientes de moralidad" son subvertidos por este punto (pp. 469-470). La explicación reductora que da Hobbes sobre la obligación es blanco de críticas, lo mismo que las teorías de Pufendorf y Locke, que afirman la posibilidad de una ciencia de la moralidad que sea deductiva y con base empírica. Igualmente ocurre con otras opiniones, incluyendo la de Butler, que reposan en una inferencia de lo que debiéramos hacer, partiendo de características claramente observables sobre la naturaleza humana. Si bien el argumento sobre la motivación elimina el racionalismo moral, el argumento sobre el "es-debería" impide cualquier intento empirista para proporcionar justificaciones racionales a afirmaciones morales recurriendo a hechos sobre la naturaleza humana.

En su propia obra Hume no echa mano del tipo de argumentos deductivos que él mismo vapulea, y afirma descubrir principios sobre la moral y demostrar de qué forma están relacionados con lo que es el caso. Sus principios no se proponen ser puntos de partida desde los que podamos justificar nuestras opiniones morales. Su solo propósito es explicar algunos sentimientos que todos experimentamos y que son causados por un pequeño número de rasgos específicos de los caracteres y acciones que proclamamos ser loables o reprensibles. Si Hume está en lo cierto, podemos entender cómo algunas de nuestras opiniones sobre lo que es el caso producen aprobación o desaprobación moral y nos llevan a tener convicciones sobre lo que debiéramos hacer. Hume piensa que no hay por qué esperar una explicación más profunda de la moralidad (*Principles of Morals,* p. 219n). No podemos sino aspirar a una ciencia de los sentimientos morales, una vez que hemos visto que en la moralidad no disponemos de una justificación puramente racional o empírica. Si Hume emite juicios morales en sus escritos, no piensa que sean epistemológicamente privilegiados. Son causalmente explicables de la manera en que lo son los pronunciamientos morales.

2. DESEO, CREENCIA Y ACCIÓN

Cuando Hume insiste en su primera premisa en que la moralidad nos mueve a actuar, está haciendo algo más que colocar los cimientos de su crítica al racionalismo: está refutando la opinión calvinista y luterana sobre la relación entre el principio moral y la motivación humana. El propósito de la ley moral no puede ser, como los reformadores lo sustentaban, demostrarnos que no podemos cumplir con nuestro deber moral. (Véase el

capítulo II, secciones 4 y 6.) Los deseos que surgen de nuestra naturaleza tal como es ahora ponen los límites a lo que la moralidad puede exigir. Y ninguna moralidad que pretenda ser tal y que sea incapaz de inducirnos a actuar podría ser válida para nosotros. Sea lo que sea que la moralidad nos solicite, es algo que de entrada estamos impelidos a hacer. Leibniz habría estado de acuerdo; más que la de Hume, su moralidad es más marcadamente una función de los deseos. No obstante, el mundo de Leibniz ha sido seleccionado divinamente para producir los mejores resultados, mientras que el de Hume no es así; además de que cada uno de los dos filósofos entiende el deseo de formas radicalmente diferentes. Aquí la diferencia resalta el sentimentalismo de Hume.

Para Leibniz todos los pensamientos son representaciones y los deseos están entre los menos claros y distintos. Éstos representan, confusamente, cantidades de perfección y, al representar la perfección, nos mueven a esforzarnos por alcanzarla. La teoría de Leibniz es esencialmente la de los estoicos. Plutarco nos dice que los estoicos

> suponen que la parte pasional e irracional del alma no se distingue de la racional por ninguna distinción que esté dentro de la índole del alma, sino que la misma parte de ésta (a la que llaman pensamiento y facultad de mando) se vuelve virtud y vicio según se presenten las cosas y los cambios en las pasiones... y no contiene nada irracional dentro de sí misma.[6]

La afirmación de Hume de que las pasiones son completas en sí mismas equivale a un rechazo de esta teoría. Y si la pasión, que es algo no racional, debe ser lo que nos mueve a actuar, entonces la razón no puede guiarnos directamente o controlar lo que hacemos.

Como Shaftesbury y Hutcheson, Hume acepta la opinión de Locke sobre las pasiones y los deseos como fuerzas no representacionales que nos impelen en una u otra dirección. Hume dice que todas las pasiones implican percepciones de lo que él, con indiferencia, designa como bueno o malo, placer o sufrimiento (*Treatise,* p. 276). La mayoría son originadas por la creencia de que una cosa es buena o mala, lo cual proviene del hecho de haber sentido placer o sufrimiento por causa de ella. Otras surgen de un "impulso natural o instinto, enteramente inexplicable", pero que nos hace pensar que su objeto es bueno (p. 439). Sea cual sea la manera en que consideremos que algo es bueno, la idea está presente en todos los deseos. Decir esto, no obstante, no es decir que las pasiones dependen enteramente de los pensamientos sobre lo bueno y lo malo. Tales pensamientos no explican la diferencia entre los deseos fuertes y los débiles, o entre las pasiones tranquilas y las violentas (pp. 418-419 y 437). Y no son ellos solos los que determinan la voluntad.

De hecho, no hay ninguna fórmula que dé cuenta de nuestra voluntad. Ésta es una simple impresión —dice Hume—, que se siente "cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente" (p. 399). Los metafísicos dicen que está determinada por un solo factor. Pero la experiencia muestra otra cosa. "Los hombres actúan a menudo conscientemente en contra de sus propios intereses. Por esta razón, la consideración del mayor bien posible no siempre tiene influencia sobre ellos. Los hombres reprimen con frecuencia una pasión violenta al perseguir sus intereses y fines. Por tanto, no es solamente el desagrado presente lo que

los determina" (p. 418).[7] Así, la razón no puede controlar ni las pasiones ni la voluntad informándoles sobre las grandes cantidades de bien que resultarían de satisfacer nuestros deseos. Lo más que puede hacer es decirnos cuándo están disponibles los objetos de deseo y encontrar medios para obtener lo que queremos (p. 459). Hume concluye que "la razón es, y sólo puede ser, esclava de las pasiones" (p. 415), haciendo eco a la opinión de Hobbes de que la razón no es sino la exploradora de las pasiones; y con esto ya tiene en mano la segunda premisa del argumento para demostrar que la moralidad depende esencialmente de los sentimientos.

La voluntad no desempeña un papel esencial en la teoría de Hume sobre la acción.[8] Y parece que aunque Hume debe demostrar cómo nuestra aprobación y desaprobación moral intervienen para originar nuestra conducta, no puede explicar fácilmente cómo es que funcionan. Los deseos y pasiones parecen ser lo que nos induce a actuar. ¿Qué papel desempeñan los sentimientos morales? Simplemente lo siguiente: la aprobación refuerza y la desaprobación apacigua los ánimos, cualesquiera que sean los motivos o los rasgos de carácter que los originen. La aprobación no solamente hace que aquellos que la ofrecen estén dispuestos a ayudarnos, sino también nos procura su estima o su amor. Lo mismo que Nicole, Hume piensa que a todos nos agrada ser amados. De ahí que intentemos cultivar las cualidades que nos hacen amables.[9] Es señal de sociabilidad que lo hagamos así. Y en la medida en que el acentuado interés que tenemos por nuestra reputación (p. 501) consista en obtener la estima social de los demás, también es un deseo sociable. "La moral, entonces, suscita las pasiones y produce o impide las acciones", no porque nos aporte conocimiento en la forma indistinta del placer (tal como Malebranche lo sostuvo), sino haciéndonos reaccionar de manera diferente de como lo haríamos en caso de que nadie tuviera sentimientos morales.

Para Hume como para Pufendorf, el objetivo de la moralidad no es informarnos acerca de lo que ocurre en el mundo sino inducirnos a actuar. La forma en que Hume elabora todo esto le proporciona una manera de obviar el escepticismo moral. En la opinión de Hume, no hay cabida para la duda escéptica en materia de moral, porque al responder moralmente no hacemos ninguna afirmación epistemológica a propósito de la cual pudiéramos estar equivocados. Sin cuestionar la opinión pirrónica de que sólo disponemos de apariencias, Hume está, en efecto, afirmando que las apariencias nos darán todo lo que necesitamos, no solamente para nuestra orientación personal, tal como Montaigne lo creía, sino igualmente para la vida social. Hutcheson y Hume están acordes con Shaftesbury al respecto. Cuando reflexionamos sobre nuestras respuestas a las apariencias del bien y del mal, nuestros deseos y motivos, surge otro sentimiento que respalda a algunas de ellas y rechaza a otras. Shaftesbury, tal como lo señalé en el capítulo XIV, sección 6, deja aquí la puerta abierta al escepticismo. Hutcheson y Hume vienen a cerrarla. El método ético que ellos creen que todos poseemos implica únicamente un sentimiento espontáneo sobre los motivos, y no una sensibilidad entrenada. Montaigne pudiera haber protestado que nuestros sentimientos son mucho más variados de lo que admiten Hutcheson y Hume. Pero eso es materia de investigación factual (científica, diría Hume).

Se dice a veces que Hume elabora su teoría moral desde el punto de vista de un espectador más que de un agente. No toma como algo esencial preguntas como "¿Qué debería hacer yo ahora?" sino preguntas como "¿Fue buena esa persona al actuar como actuó?" La verdad es que Hume no proporciona una explicación sobre la deliberación (como Hobbes), y aún menos normas para tomar decisiones. No obstante, si esto se toma como una crítica, se da por sentado que es en contra de Hume, pues presupone que la capacidad de actuar de los seres humanos tiene una posición privilegiada en el universo, o por lo menos en el universo moral; algo con lo cual Hume no hubiera estado de acuerdo.

Hume maneja este punto explicando la causalidad con respecto a la mente. Si la causalidad exige que percibamos una conexión en las ideas sobre la causa y su efecto, entonces ni siquiera Dios es una causa. Si insistimos en saber, aun no teniendo la menor idea sobre lo que es el poder, que Dios es causa de todas las cosas, entonces debemos admitir que es causa hasta de nuestras voliciones y, por ende, de nuestras malas acciones. Los filósofos han tratado de evitar esa conclusión exceptuando nuestra volición del poder de Dios. Pero "si nada es activo, sino aquello que tiene un manifiesto poder, el pensamiento no es en ningún caso más activo que la materia". Y si decimos que los objetos que van constantemente aparejados están por lo tanto vinculados causalmente, entonces los vínculos causales entre la materia y el pensamiento no serán imposibles, ni siquiera algo excepcional (pp. 248-250). Si la capacidad para actuar del ser humano no es sino deseo o voluntad seguidos de un movimiento corporal, tal como lo piensa Hume, entonces es sólo otra especie de constante conjunción en el mundo natural.

La pregunta inicial de Hume, así como la de Hutcheson, no es acerca de espectadores o agentes sino sobre la presencia de la moralidad en un universo newtoniano de cuerpos en movimiento. Habida cuenta de las presuposiciones naturalistas de Hume sobre lo que podemos observar, la pregunta que se plantea es ¿cómo es que los pensamientos morales y las palabras inducen a actuar a algunos cuerpos? La respuesta corrobora el rechazo de Hume de que existe algo especial sobre la agencia. Todos los hechos relativos a la moral pueden explicarse sin evocarla. Hasta ahora hemos visto cómo sí puede existir la moralidad.[10] El grueso de la teoría de Hume se refiere a su contenido: los sentimientos específicos que crean el mundo moral.

3. LEYES DE APROBACIÓN

La búsqueda de las cualidades que causan aprobación y desaprobación comienza especificando los objetos que corresponden a esos sentimientos. Ni las leyes ni los legisladores ni las acciones ni los resultados de las acciones son de interés primordial para el encomio y la aprobación. El objeto de "la conciencia o sentimiento de lo moral" (*Treatise,* p. 458) son los motivos. Al principio, cuando Hume habla de las pasiones, ya sostiene que hay vínculos causales entre los motivos de un carácter dado y las acciones de tipo definido (pp. 403-404). Este hecho explica que al parecer aprobemos las

acciones, y de hecho hablamos de acciones como de algo virtuoso o inicuo, pero sólo porque las acciones indican los motivos (pp. 477-478). Hume ofrece poca evidencia para demostrar que los motivos son el objeto principal de los sentimientos morales (p. 478); y su única sugerencia sobre por qué lo son es la de Malebranche, quien dice que los motivos son suficientemente duraderos y las acciones demasiado pasajeras para originar ese tipo de sentimientos (p. 575; *cf.* p. 411).

Una vista general de los rasgos de carácter que sí aprobamos da lugar a una larga lista. Sea lo que sea que induzca a la gente a ser justa, a respetar la propiedad, a honrar los contratos y las promesas y a obedecer al gobierno se granjea nuestra aprobación. Lo mismo ocurre con la castidad y la modestia, por lo menos en el caso de las mujeres. Apreciamos el orgullo bien equilibrado que se ostenta en el "valor, intrepidez, ambición, ansia de gloria, magnanimidad" (pp. 599-600); pensamos que hay mérito en la "generosidad, humanidad, compasión, gratitud, amistad, fidelidad, celo, desinterés, liberalidad" y otras cualidades benevolentes como el afecto de los padres (p. 603). Hume se niega a reconocer cualquier diferencia entre la aprobación que damos a estos rasgos y la que sentimos por "laboriosidad, perseverancia, paciencia, actividad, viveza de espíritu, aplicación, constancia". A los grandes hombres —dice Hume— se les alaba por su "prudencia, templanza, frugalidad, laboriosidad, constancia, capacidad emprendedora y habilidad" (p. 587). Añádase a esto que valoremos el ingenio y la elocuencia lo mismo que el buen humor (pp. 609-611), y ya nos queda claro qué tan variado es el catálogo de aprobaciones, y de sus correspondientes desaprobaciones, que requiere explicación.

La explicación, tal como lo esperaríamos de un buen informe científico, deduce los efectos de causas que son relativamente pocas. Los rasgos que todos aprobamos llevan a actos que contribuyen al bienestar humano o al bien. Algunos, como la benevolencia y la justicia, nos llevan a hacer lo que es útil no para nosotros sino para los demás. Virtudes como la laboriosidad y la frugalidad hacen que los agentes sean útiles a sí mismos. El ingenio y la elocuencia son gratos inmediatamente a los circunstantes, y disfruta con el buen humor quien felizmente lo posee, sin cuidarse de sus efectos sobre los demás. Tenemos, entonces, un argumento inductivo para demostrar que la aprobación es causada por rasgos de carácter que son útiles o inmediatamente gratos, ya sea para los demás o para los agentes mismos (p. 591).

Al estar dando evidencia que justifique su opinión sobre las causas que subyacen a la aprobación, Hume también manifiesta el mecanismo que explica por qué tenemos un sentimiento placentero de aprobación cuando notamos que algo ayuda o agrada a otras personas, incluso a aquellas con quienes no tenemos vínculos directos. Tanto su teoría sobre la verdadera configuración del sentimiento de aprobación como la de la compasión intervienen en la explicación.

Si bien Hume nombra y describe el sentimiento moral de varias maneras, la aprobación y la desaprobación son para él esencialmente sentimientos de amor y de odio (p. 614). Hay veces que dice que la aprobación moral es un tipo de estima; pero "amor y aprecio son en el fondo la misma pasión y se deben a causas similares" (p. 608n; *cf.* p. 357). El amor, leemos en el libro II, es un sentimiento sencillo que no puede ser definido.

Sin embargo, podemos descubrir sus objetos y sus causas. Siempre se dirige a alguna persona que no es uno mismo. Lo que equivocadamente llaman egoísmo no tiene nada en común con el sentimiento real del amor (p. 329). El auténtico amor surge cuando una persona observa a otra que posee alguna cualidad agradable, como hermosura, encanto o talento, la cual encaja con y evoca la grata cualidad que posee el propio sentimiento de amor (pp. 330-331).

El amor es, pues, el sentimiento que surge cuando disfrutamos de las cualidades disfrutables de un tercero. Y como tal, no tiene ni propósito ni finalidad. Si da la casualidad que pensemos en la felicidad de la persona que amamos, entonces veremos que lo que nos mueve es la benevolencia hacia esa persona y desearemos su bienestar. Aun así, bien podemos amar a alguien durante mucho tiempo sin que ese pensamiento nos venga a la mente. El amor, según Hume, es pues esencialmente contemplativo, no adquisitivo ni erótico ni abnegadamente generoso como el *agapē* cristiano. Así y todo, Hume cree que a menudo pensamos en la felicidad de aquellos que amamos. Cuando es así, normalmente la benevolencia es el paso siguiente (pp. 367-368).[11]

Hume añade una calificación de importancia considerable a la teoría de que nuestros juicios sobre la virtud y el vicio son esencialmente sentimientos. Hay variaciones sobre la cualidad sensitiva de los placeres y de las penas —apunta Hume— y sólo algunos de ellos pertenecen "a esa clase *peculiar* que nos impulsa a alabar o condenar". Debemos pensar en el carácter o el motivo de alguien de forma desinteresada, sin considerar el impacto que pueda tener sobre nosotros, para llegar al sentimiento específico "en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo" (p. 472). Concentrando nuestras simpatías en los que están directamente más afectados por la persona que evaluamos, obtenemos un tanto fijo que permitirá que cada cual se sienta de la misma manera (pp. 581-582). El desinterés no es un rasgo definitorio del sentimiento moral, sino una condición causalmente necesaria de su existencia. Si se confiere a la moralidad una frialdad que normalmente atribuimos más a la razón que al sentimiento, no deberíamos decepcionarnos. Los sentimientos morales están entre los "tranquilos deseos" que se disciernen mejor por sus efectos que por su cualidad sensible (pp. 417 y 583).

Cuando poseo algo que tiene cualidades excepcionalmente agradables, esto es motivo de orgullo para mí; y yo, como el poseedor de la cosa en cuestión, soy el tipo de persona que ocasiona amor en los demás. La relación con la virtud y el vicio queda clara: "estos dos extremos deberán ser considerados equivalentes por lo que respecta a nuestras cualidades mentales; es decir, la *virtud* corresponderá al poder de producir amor u orgullo, y el *vicio* al poder de producir humildad u odio" (p. 575). *The Whole Duty of Man* nos daba una lección diferente sobre el orgullo: "El pecado cometido fue tan grande que expulsó a los ángeles del cielo... no sólo fue el primero sino el mayor de los pecados" (VI.4).[12] Hume hace del orgullo el compañero natural de las cualidades que despiertan la aprobación moral. La humildad, que para los cristianos es la virtud de la dócil sumisión a Dios, para Hume es originada por las cualidades que llevan a la desaprobación, que es en sí misma una forma de odio.

Entendiendo de esta manera la aprobación, está creado el marco para que funcione la

simpatía. Ésta es una capacidad animal que nos permite que los sentimientos de los demás resuenen dentro de nosotros. Por ella podemos entender lo que sienten los beneficiarios de la justicia o de la generosidad, por muy remotos que puedan estar de nosotros. Los benefactores aparecen bajo una luz placentera a los beneficiarios, cuya opinión nosotros los espectadores comprensivamente compartimos. Podemos amar a los benefactores debido a la calidad placentera que poseen para beneficiar a los demás. La simpatía, en resumen, nos pone en una posición favorable para sentir amor; la naturaleza nos ha equipado para que sintamos ese tipo de amor especial al que llamamos aprobación o estima; y como estamos pensando en la felicidad bajo las circunstancias que generan ese sentimiento, deseamos naturalmente que el agente virtuoso reciba un cierto bien y el inicuo cierto mal; o sea que, en otras palabras, los pensamientos y los deseos de recompensa y de castigo siguen naturalmente a los sentimientos morales (p. 591). La simpatía y los sentimientos morales juntos generan el aspecto distintivamente moral del mundo.[13]

4. VIRTUDES ARTIFICIALES Y NATURALES

La insistencia de Hume en la prioridad de la motivación es tan esencial a lo que dice sobre la moralidad como el sentimentalismo acerca de la naturaleza de ésta, y organiza su análisis de lo que ella exige dividiendo las virtudes en artificiales y naturales. La mejor forma de entender esta división es a la luz de la distinción que hace la ley natural entre los deberes perfectos e imperfectos.

Hume reconoce su deuda hacia Grocio en su segunda *Investigación,* y no cabe duda de que estaba familiarizado con Pufendorf y también con otros autores iusnaturalistas.[14] La coincidencia entre las dos categorías de Hume sobre la virtud y la dicotomía de Grocio es demasiado sorprendente y detallada para que sea una mera casualidad. Para Hume las virtudes artificiales incluyen la justicia, la fidelidad a las promesas y la lealtad al gobierno.[15] El mismo Hume describe las virtudes naturales como virtudes de la beneficencia (*Treatise,* p. 603) e incluye la mansedumbre, la caridad, la clemencia, la moderación y la equidad entre ellas (p. 578). Las virtudes artificiales de Hume, como los deberes perfectos, abarcan el ámbito de las reivindicaciones claras y definidas que la ley puede hacer cumplir. Esto es obvio en el caso de la justicia y de los deberes para con el gobierno según la visión que Hume tiene de éstos, y es así respecto a prometer, cuando observamos que Hume lo ve como algo relacionado con "el mismo sentimiento de interés en sus semejantes" (p. 522), esto es, con los contratos.

Uno de los argumentos empleados por Hume para demostrar que la justicia debe ser artificial recurre explícitamente al hecho de que en este ámbito se necesitan distinciones claras y precisas: "Todas las cualidades naturales —dice Hume— se transforman insensiblemente unas en otras y resultan en muchas ocasiones indistinguibles entre sí" (p. 530). Esto también se aplica a "todos los tipos de vicio y de virtud", o casi a todos:

> Con independencia de lo que suceda con respecto a los tipos de vicio y virtud, la verdad es que los derechos, las obligaciones y la propiedad no admiten tal gradación insensible, sino que una persona tendrá un derecho de propiedad pleno y completo o no tendrá ninguno, o bien estará absolutamente obligada a realizar una acción o no estará sujeta a acción alguna [p. 529].

Si se admite que la justicia tiene sus precisiones, sostiene Hume, habrá que convenir que ésta es artificial y no natural.

Hume retoma todavía otro aspecto de la tradición de Grocio. Para Pufendorf los deberes perfectos son los indispensables para la existencia de la sociedad; para Hume las virtudes artificiales son las que se necesitan si una sociedad ha de existir más allá del nivel familiar; la virtud de la justicia, que se relaciona con la propiedad, es la más importante de todas (pp. 491 y 497). Las virtudes naturales de Hume, como los deberes imperfectos, sirven más bien para mejorar o embellecer las relaciones personales, tal como son éstas en las sociedades importantes. Los dos tipos de virtudes, como los dos tipos de deber, producen buenos resultados. Pero en vez de considerar la distinción entre lo preciso y lo impreciso, o entre lo que puede hacerse cumplir y lo que no, como el cogollo de la diferencia entre las virtudes artificiales y las naturales, para Hume la diferencia estriba en que el bien que surge de las virtudes naturales se produce normalmente cada vez que se ejercen éstas, mientras que el bien que surge de las virtudes artificiales se produce sólo como resultado de una práctica general de ejercerlos, de tal suerte que puede que no ocurran en cada caso concreto.[16]

Hay varias obras filosóficas después de Hume que han traído a colación la profundidad y la importancia de la distinción entre los actos que acarrean beneficios únicamente si existe una práctica general que todos o casi todos acatan, y los actos que acarrean beneficios incluso si no hay otros que realicen actos semejantes. Haber introducido esta distinción es uno de los logros más brillantes de Hume. Desde una perspectiva histórica es probablemente mejor describirlo como su intento para demostrar cómo pueden explicarse los derechos y deberes, perfectos e imperfectos, mediante una teoría centrada en la virtud. Hume parece haber estado convencido de que la tradición de Grocio, al distinguir entre deberes perfectos e imperfectos, había traído a nuestra consideración una pauta definitiva en las aprobaciones y desaprobaciones morales. Como estos sentimientos son datos de Hume, a él le toca explicar la pauta. Los datos que muestran que los rasgos de carácter son los objetos de la aprobación requieren una teoría que haga de la virtud más que de la ley el concepto central de la ética. Hume sostiene que esta teoría también puede dar mejor cuenta de la distinción entre artificial y natural —y lo que esto significa para la moralidad— que la teoría de los iusnaturalistas, que partían de la observación inicial de los hechos.

La clave de esta teoría es una historia que muestra la capacidad de la naturaleza humana para desarrollar sus propias instrucciones y controles. La teoría de Hume sobre los sentimientos morales ya lleva incluido el mensaje de que no es necesario que se nos imponga la moralidad desde fuera. Su idea es que nosotros mismos podíamos haber "*inventado* las leyes naturales fundamentales" una vez que nos percatáramos de que dichas leyes eran necesarias para hacer que la sociedad fuera posible (pp. 520 y 543).[17]

Hume da cuenta de todo esto como una respuesta al problema que plantea su principio de que "las acciones virtuosas deben su mérito a motivos virtuosos" (p. 478). No hay problema con las virtudes naturales. Cuando aprobamos que los padres se ocupen de sus hijos y que la gente pudiente vele por los necesitados, estamos aprobando el afecto paternal o la generosidad de espontáneos. Quizá como edifica su teoría partiendo de Shaftesbury, Hutcheson y Butler, Hume no parece pensar que haya necesidad de sostener que la gente tiene preocupaciones orientadas en otras direcciones. Pero ¿cómo funciona esto con las virtudes artificiales?

Nadie duda en aprobar los actos de justicia. De ahí que deba haber algún motivo que nos lleve a ellos. ¿Cuál puede ser? Hume sostiene que no es un "sentido del deber y de la obligación". Ese motivo sí existe, pero es un recurso provisional o una segunda opción. Si la gente suele tener un cierto motivo virtuoso y una persona nota que no lo tiene, puede llegar a "odiarse a sí misma por ello" y hacer aquello a lo que normalmente lleva el motivo para adquirirlo con la práctica. Pero si, para empezar, no hubiera motivo para ese tipo de actos, no podría generarse en cuanto a éstos ni aprobación ni sentido del deber (p. 480).

Hume no puede encontrar ningún motivo natural y espontáneo que cuidadosamente seleccione únicamente actos de justicia. Lo que hacemos bajo el rótulo de la observación de los contratos y del respeto a la propiedad, y asuntos similares como cumplir la promesa dada, no forma una unidad tal como aquella en la que expresamos el amor a nuestros hijos o nuestra amabilidad hacia los extraños. Cierto que el interés personal no podría servir como motivo apropiado, pues lo más probable es que ocasione injusticias. La justicia se debe a todos, pero nadie tiene un amor a la humanidad como tal; y como solemos deber justicia a extraños o incluso a enemigos, la benevolencia privada no puede ser de utilidad en este caso. En resumen, no hay motivo natural para seguir la justicia. Así que, a menos que admitamos que existe un sofisma en la naturaleza, debemos ver si no hay alguna otra clase de motivo (pp. 481-483).

Hume emplea una historia conjetural para demostrar por qué y de qué modo surge la justicia. Necesitamos cooperar con los demás para dotarnos con todas las cosas necesarias para que la vida siga y podamos gozar de ella. Estas cosas apenas son relativas a nuestros deseos, pero sí lo suficientemente abundantes para que los intercambios puedan beneficiar a todos los que están involucrados en ello. Si bien nadie es totalmente egoísta, ninguno es lo suficientemente generoso para dar a otros lo que éstos necesitan o desean.[18] La seguridad socialmente reconocida para preservar lo que uno tiene y la capacidad de trasladar los bienes de consumo cuando uno lo desea son, obviamente, algo de peso en tales circunstancias (p. 494). Estos dos aspectos juntos son lo que más se acerca a definir la diferencia entre la posesión física y la propiedad; y es que para Hume la propiedad está en el centro de la justicia.

Ésta se origina cuando los individuos poco a poco van tomando conciencia de que poseer algo establemente sería benéfico para cada cual individualmente, pero que sólo es posible si todos se abstienen firmemente de tocar los bienes de consumo transferibles de unos y otros. Los individuos implicados deben ser aproximadamente iguales en fuerza y,

por ende, capaces de defender lo que poseen. Si los hubiera que fueran abrumadoramente poderosos, podrían impunemente arrasar con todo lo que quisieran (*cf. Principles of Morals,* pp. 190-191). Pero entre iguales esto no serviría para el caso de cada persona. A medida que se expande la toma de conciencia de este complejo de condiciones y llega a controlar con mayor fiabilidad la conducta de nuestros iguales, surge la convención de respetar las propiedades. Empezamos esperando ciertas acciones de una y otra parte sin explicitar cómo hemos de comportarnos. Sólo entonces están presentes las condiciones que permiten que surjan las ideas sobre la justicia y la injusticia, y con ellas, las ideas de propiedad, derechos y obligaciones (*Treatise,* pp. 489-491 y 497-498). El interés personal, que se reorienta cuando nos percatamos de que nuestro propio interés no puede ser manifestado a menos que controlemos nuestra avidez por poseer al mismo tiempo que los demás, es el motivo a partir del cual inicialmente actuamos cuando lo hacemos justamente.[19]

Así, la práctica a la que ahora llamamos "justicia" se forja sin ninguna actividad del sentimiento moral. Su nombre cobra connotaciones morales positivas sólo cuando los agentes reflexionan sobre su conducta común y mediante la simpatía y con los beneficios de que disfrutan los demás son inducidos a aprobar la disposición de cada agente, de quien manan tan buenas consecuencias (*Treatise,* pp. 498-500). Esta aprobación ocasiona el segundo motivo de la justicia: la obligación "moral" (p. 498); en breve volveré sobre esto.

Lo que llama la atención sobre la explicación de Hume es que no hay en ella ninguna referencia a una meta o *telos* de la naturaleza humana ni a la ley. Ya otros antes de Hume han abandonado las ideas aristotélicas sobre la virtud, pero, como ya lo he apuntado, preservando un lugar a la virtud. Sólo que en estos casos las virtudes se definían en cuanto hábitos de obediencia a la ley. Hume no procede así. Las virtudes naturales, que benefician a sus objetos en cada ocasión, normalmente no necesitan reglas o leyes que las guíen. Incluso en el caso de la justicia, inicialmente ningunas son necesarias. Hume ve la justicia como algo que en un momento dado nos exige obedecer las leyes o las costumbres referentes a la propiedad y que están en vigor en nuestra sociedad. Sin embargo, los individuos bien pueden poseer bienes antes de que haya costumbres o leyes. Podemos ver, por lo tanto, que éstos sólo sirven para codificar y clarificar la convención de respetar la propiedad y para que esto resulte más fácil de enseñar a los jóvenes.

Lo que hace, entonces, que la justicia sea posible no es una capacidad para forjar hábitos de acatamiento mediante normas sino la capacidad de ensanchar nuestro sentido del yo, de tal suerte que lleguemos a preocuparnos por los intereses de los demás, con quienes formamos una sociedad cooperativa. O sea que llegamos a interesarnos por el bien de todos, que, aunque es algo mediado e indirecto, es afín al tipo de interés que se ostenta en el caso de las virtudes naturales. Las virtudes de Hume, que suponen un amor directo, no tienen nada que ver con la ley. Incluso la virtud que necesita de la ley no la necesita para poder existir. Las leyes concluyentes simplemente especifican y comunican convenciones con las que todo el mundo resulta beneficiado.

La finalidad de mayor amplitud que tiene Hume para remplazar la ley natural con la virtud es liberar completamente nuestro entendimiento de la moralidad de cualquier necesidad de recurrir a los orígenes sobrenaturales o a ayudas. La teoría iusnaturalista invoca la sabiduría divina para explicar cómo se ajustan las leyes morales al bien de los hombres, así como los mandatos divinos y las sanciones para explicar la índole de la obligación. Hume sostiene que entender cómo somos idóneos naturalmente para vivir unos con otros en nuestro mundo concreto nos permite prescindir de ese panorama. Los sentimientos morales dan a cada cual por igual toda la orientación necesaria, y como tenemos o desarrollamos naturalmente los motivos necesarios para que nos dediquemos a la virtud, no hay necesidad de sanciones. Nosotros inventamos la noción misma de ley que va contenida en la justicia, y las leyes las hacemos nosotros mismos. La moralidad no recurre a nada que trascienda el mundo natural en que vivimos; y dentro de éste, la naturaleza humana que todos tenemos en común nos permite autogobernarnos.

5. LA OBLIGACIÓN

Puede que Hume haya sido impulsado a elaborar su teoría sobre la justicia por la crítica que Butler hace a la opinión de Hutcheson de que en la benevolencia está toda la virtud.[20] Butler destacó que no todo acto de justicia ayuda a alguien (capítulo XVI, sección 7). Hume le responde que es la práctica de la justicia en su totalidad lo que hace que todos estén mejor que quien no disponga de ella. Si bien ésta es una jugada a lo Hobbes, no por ello la manera de formularla deja de oponerse a éste, al mostrarnos que la justicia existe sin necesidad de un soberano. Así y todo, el ingenio que despliega la teoría no debiera ofuscarnos, ocultándonos que hay un problema. La opinión de Hume sobre el motivo que nos lleva a actuar justamente es oscura. No es obvio que pueda mejorar su manera de dar cuenta de ella.[21]

La dificultad es que aunque las percepciones del bien no determinan la voluntad, parecen ser una condición necesaria de su activación, salvo cuando intervienen las pasiones directas, o sea las que brotan de un instinto inexplicable (*Treatise,* p. 439). Los actos de justicia no están motivados por tales pasiones. En un sistema de justicia plenamente desarrollado debemos obedecer las leyes de nuestro país o las costumbres sobre la propiedad, quizá con alguna pérdida para nosotros. Según Hume, además, estaremos de acuerdo en que a veces nadie se beneficia si actuamos justamente. También puede haber casos en que globalmente la injusticia parece ser lo mejor. ¿Acaso no estaríamos de acuerdo, por ejemplo, con un jornalero pobre pero honrado que se quedara con un dinero que hubiera encontrado si devolverlo a su pudiente y egoísta propietario no habría de acrecentar la felicidad de éste, que ni siquiera estaría al tanto de su pérdida? Nadie sufre, y alguien gana, y la costumbre no resulta perjudicada. Sin embargo, Hume se declara firmemente porque la devolución del dinero sea lo justo (*cf.* pp. 531-533). ¿Qué motivo puede servir, si todos deben incluir alguna percepción de un bien?

Butler nunca da cuenta de lo que puede movernos a cumplir las órdenes para seguir la justicia y la verdad independientemente de las consecuencias. Otros filósofos también tenían sus opiniones al respecto, que Hume habrá conocido. Como lo señalé en el capítulo XV, sección 3, Samuel Clarke sustenta que tomar conciencia de los principios morales básicos genera su propio motivo para acatarlos, lo cual no es un motivo basado en el bien. Para ello se apoya en opiniones sobre la libertad y la necesidad, que Hume rechaza. Clarke piensa que Dios es libre de actuar según las idoneidades eternas, o de no hacerlo así, y lo mismo ocurre con nosotros. Ésta es una libertad de la indiferencia y Hume la rechaza (pp. 407 y 411). Clarke también piensa que tanto Dios como nosotros necesitamos moralmente actuar de acuerdo con las idoneidades eternas. Este tipo de necesidad es compatible con la libertad, aunque la necesidad física, que es de índole totalmente diferente, no lo es. No obstante, Hume piensa que su propia teoría de causalidad demuestra "que no existe sino un solo tipo de *necesidad,* igual que no hay sino un solo tipo de causa, y que la distinción común entre necesidad *moral* y *física* no tiene fundamento alguno en la naturaleza" (p. 171).

Clarke estaba tratando de reformular una opinión iusnaturalista de la obligación como necesidad moral, pero en la moralidad de Hume no hay cabida para ella. Y sin embargo, si bien Hume no ha de revisar drásticamente las opiniones comunes sobre la justicia, sí necesita algo como una obligación directa para seguir una norma simplemente por ser la adecuada.[22] El obispo Berkeley había publicado una relación de la moralidad, como algo que contiene obligaciones de ese tipo, en un sermón muy leído que lleva por título "la obediencia pasiva". En él el autor recurre a normas para demostrar cómo puede aplicarse su principio básico de originar la máxima cantidad de bien. Nunca debemos hacer nuestras propias excepciones a las leyes de la moralidad, sostiene Berkeley, porque no podemos cavilar lo suficiente sobre las consecuencias para ver lo que debiéramos hacer en casos individuales. Es necesario que no se cuestione la obediencia civil porque este asunto en especial "es algo de índole muy delicada y dificultosa para dejarlo a juicio y determinación de los particulares".[23] Hume rechaza esta opinión. "Es cierto —dice Hume — que en ninguna de nuestras nociones de lo moral mantenemos un absurdo tal como el de la obediencia pasiva" (p. 552). Donde Berkeley pensaba que la justicia era algo francamente útil, a Hume le parecía de índole delicada y dificultosa. No obstante, su requisito de que se cumpla con las normas de justicia no descansa en nuestra incapacidad para ver dónde radica el bien. Hume no quiere que el binomio norma-obediencia sea el tipo de cumplimiento engendrado por la norma que lleva a la visión política de Berkeley. Hume necesita el cumplimiento de las normas porque éste genera por sí mismo el bien que en un momento dado hará que lo aprobemos. El problema surge cuando vemos que dicho cumplimiento no está haciendo ningún bien.

De vez en cuando Hume habla de la obligación. Nunca considera que ésta implique la voluntad de un tercero que dirija y sancione nuestras acciones, tal como ocurre con los iusnaturalistas. Más bien, como con Shaftesbury, Hume considera que sólo se refiere a un motivo determinante.[24] Por ello mismo habla del interés como de "la obligación *natural* de la justicia", y cuando pregunta lo que es la obligación *moral,* nos está

preguntando cuál es el papel que desempeñan los sentimientos morales para movernos a ser justos (p. 498). Comentando sobre la obligación de cumplir con una promesa, Hume observa que "cuando una acción o una cualidad de la mente nos agrada *de cierta manera,* decimos que es virtuosa, y cuando su olvido u omisión nos desagrada *de manera análoga,* decimos que tenemos la obligación moral de realizarla" (p. 517). La obligación moral de actuar justamente es sólo nuestra desaprobación de nosotros mismos cuando carecemos del motivo apropiado y de la fuerza apropiada para hacerlo.[25] Es el sentido del deber lo que llena los vacíos en los motivos de primer orden. No obstante, tal como lo hemos visto, debe haber un motivo de primer orden para actuar justamente a fin de que surja la necesidad de un motivo que llene el vacío. Explicarlo, en el caso de la justicia, es tan difícil para Hume como lo fue para Pufendorf.

6. HUME Y LA REPÚBLICA CLÁSICA

Como la explicación de Hume sobre la ética de la virtud fue plasmada en parte por Hutcheson, surge naturalmente la cuestión de si Hume también se propone suministrar una teoría de la virtud que convenga a la política de una república clásica. Puede parecer a primera vista que así es. Todas las virtudes de Hume están orientadas al bienestar de la comunidad o al provecho de sus miembros individuales. No se recurre a los derechos o las leyes impuestas y sancionadas por una divinidad. Los agentes virtuosos se beneficiarán ellos mismos de su virtud. ¿No es Hume tan teórico de la república como Shaftesbury o Hutcheson?

La respuesta es no. Aunque la opinión de Hume de que los dos tipos de virtud le permiten demostrar que ambas pueden operar sólo debido a una cierta preocupación por el bienestar de los demás, la distinción incorpora una tesis mayor de los iusnaturalistas. Hume coloca la justicia de lleno en el centro de las necesidades de la sociedad por la misma razón que los iusnaturalistas: una tendencia al conflicto como una parte que no puede erradicarse de la naturaleza humana y que ninguna estructura social puede alterar. Hume ve el origen de esta tendencia en "la avidez... de adquirir bienes y posesiones", que resulta "insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad" (p. 492; *cf.* p. 532). Los intereses personales de la gente tienden a ser opuestos (p. 529) y la institución de la propiedad acrecienta la propia tendencia al conflicto que funciona para tener control de las cosas. Si bien Hume ve la justicia como la virtud sin la cual la sociedad no puede existir, también la ve como un foro permanente de conflictos, que los republicanos pretenden que sólo existen en una sociedad corrupta. No obstante, por lo menos en el *Tratado,* Hume no sugiere que la propiedad corrompa.

Entonces, como los iusnaturalistas, Hume ve dos ámbitos de la vida moral: uno relacionado con el control del conflicto y el otro con la expresión de la preocupación directa por el bien de los demás. A diferencia de Hutcheson, Hume se niega a ver aquél como deducción directa de éste. Al tiempo que insiste, en contra de Hobbes, en que la benevolencia es una fuerza efectiva, por lo menos en grupos pequeños e íntimos, Hume

no deja de pensar claramente que las tensiones adquisitivas y competitivas no son erradicables de la naturaleza humana. La sociedad debe ajustarlas y protegernos de ellas, de maneras para las que la república de Harrington parece no prever nada adecuado. La justicia no puede ser tratada simplemente como "el resultado" cuando la sociedad consiste en órdenes convenientemente equilibradas, porque no habrá mandatos equilibrados, ni siquiera habrá sociedad, a no ser que primero se haga de la justicia un factor importante. Así, en lo que hace a este punto, Hume no es seguidor de Hutcheson.[26]

Pese a su aceptación de una parte del pensamiento iusnaturalista, la postura de Hume se distancia aún más de la que ya he señalado. Puede que Pufendorf haya sido un apologista de los gobernantes que lo emplearon, pero el tipo de teoría que él expuso podía ser usado para justificar la posibilidad de recurrir a las leyes de Dios a fin de criticar las de cualquier régimen concreto.[27] Hume no proporciona ninguna base para su crítica. Las "leyes de naturaleza" que inventamos para hacer que la propiedad sea posible, en el sistema de Hume no son un conjunto específico de normas estables. Esto solamente significa admitir que para que la sociedad exista la propiedad debe ser segura y transferible. Fuera de eso, todo es convención local. Y una convención es tan buena como otra, si ambas funcionan bien. En la teoría de Hume sobre la justicia no hay cabida conceptual para la cuestión de si las leyes en materia de propiedad de una sociedad estable son o no justas.

7. MORALIDAD Y RELIGIÓN

Hume es bastante conservador en cuanto a la propiedad. Con todo, su ciencia ética descriptiva es de hecho profundamente revisionista. Las revisiones que seguirían a partir de la aceptación de ésta como la común autocomprensión de nosotros mismos en la sociedad incluyen cambios en nuestra lista de virtudes y vicios. Ya se verá por qué Hume juzgaba que una ciencia moral basada en la experiencia sería más útil que la ciencia natural si tan sólo entendiéramos las alteraciones en nuestros pensamientos y sentimientos a las que podría llevar.

En el libro I del *Tratado* Hume reduce la ciencia natural al examen de los vínculos regulares de los acontecimientos que están en el ámbito de nuestra experiencia. Y lo hace reconstruyendo el concepto de causalidad para que pueda verse que funciona solamente vinculado a experiencias de secuencias reiteradas. Hay otros dos conceptos que a veces se consideran necesarios para las ciencias naturales y morales: el de un objeto físico que pervive en el tiempo sin ser observado y el de una mente o sustancia mental que perdure. Ambos conceptos podrían utilizarse en un esfuerzo por adquirir creencias que trasciendan la experiencia, pero a Hume le parece imposible entenderlas. Parece que somos incapaces de prescindir de ellas en la vida cotidiana, pero una vez que nos ponemos a reflexionar sobre ellas no podemos librarlas de incoherencia interna.[28] Las convicciones morales, como las creencias causales, no permiten ninguna prueba

estrictamente racional. Así y todo, la moralidad sobrevive a la autorreflexión.

Hume lo afirma claramente al final del *Tratado*. La reflexión sobre el importante papel que desempeña la simpatía en generar nuestras ideas y creencias morales nos demuestra que surgen de una fuente "noble", que "nos ofrece una justa noción tanto de la *generosidad* como de la *capacidad* de la naturaleza humana". Si reflexionamos acerca de la simpatía y acerca del sentido moral en sí mismo, no encontramos incoherencia. En cambio, el mismo principio que explica nuestra aprobación de las virtudes ordinarias nos lleva a aprobar ambas partes de nuestra naturaleza y también el principio causal que está detrás de las aprobaciones. Todos son útiles y gratos. Por lo menos en la moralidad, "nada aparece por parte alguna que no sea laudable y bueno" (p. 619).

Pero nuestras creencias religiosas caen dentro de una tercera categoría. En los *Diálogos* Hume intenta destruir cualquier defensa racional de la religión; en la *Historia natural de la religión* da cuenta de cómo evolucionan esas creencias no racionales. Se deben a nuestra ignorancia acerca de las causas que producen los acontecimientos de los que depende nuestra felicidad y nuestro temor subsiguiente de ser incapaces de tener control sobre nuestra vida.[29] Por consiguiente, cuanto más completas y sólidas sean nuestras opiniones sobre la causalidad, menos oportunidades habrá para temores infundados y menor será la creencia religiosa. La luz del conocimiento expulsará las tinieblas. Conforme éstas vayan retrocediendo, también lo hará la aprobación que se confiere a rasgos de carácter que son perjudiciales o desagradables pero que, según lo afirma la superstición, son gratos a los dioses. "El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, la soledad y todo el conjunto de virtudes monásticas" pasarán a engrosar la lista de los vicios conforme la superstición vaya extinguiéndose.[30]

Lo que es de gran utilidad en las ciencias morales es que nos llevan justamente a este resultado, permitiéndonos entender por qué una ciencia descriptiva natural de conexiones causales y una moralidad de los motivos útiles y gratos no tienen nada que temer de los adelantos del conocimiento. En cambio, es probable que la religión y la moralidad perjudicial que con ella va asociada pierdan su dominio sobre nosotros. Si Hume es en muchos aspectos afín a Hutcheson, lo es, luego entonces, sólo en la superficie. Hutcheson está tratando de demostrar que la moralidad que nuestra naturaleza origina es, cuando se le entiende apropiadamente, justo lo que enseña, entendido apropiadamente, el propio cristianismo.[31] Cuando Hume evoca a autores paganos como Cicerón, su objetivo es apuntarlos en la lista de los que sin darse cuenta atestiguan sobre la verdad cristiana. Cuando Hume recurre a Cicerón, es más bien para ver cómo fue concebida la moralidad antes de que la religión cristiana comenzara a influir en nuestro pensamiento sobre ella. Hobbes opinaba que los teólogos escolásticos morales estaban en lo cierto en cuanto a la sustancia de las leyes de naturaleza, y que solamente estaban equivocados sobre la explicación que de éstas nos daban. Hume reconoce que Hutcheson da mejor cuenta de los datos que Hobbes; pero los hechos no demuestran lo que Hume pensaba sobre dichos datos. Las virtudes no son sino nuestras adaptaciones a las circunstancias en que vivimos. Algunas de éstas nos exigen que elaboremos leyes, pero otras no. El conjunto

de virtudes que necesitamos es puramente contingente: si fuéramos seres de gran corazón viviendo en un mundo desbordante de leche y de miel, la justicia no tendría mucho sentido.

Una de las implicaciones de esta opinión le hubiera quedado bastante clara a cualquier lector religioso que Hume pueda haber tenido. Habría visto que con la visión de Hume sobre la moralidad sólo quedaría un entendimiento voluntarista de Dios. Sustentar que la moralidad descansa en una "eterna adecuación" es implicar —tal como Hume lo señala — que las pautas inmutables de la moral "imponen una obligación [...] hasta a la misma Divinidad", y claro está que él rechaza este tipo de teorías acerca de la moral (*Treatise [Tratado],* p. 456). Dios, además, no es nuestro igual y no participa con nosotros en las circunstancias de la justicia. En relación con Dios, somos como esas criaturas racionales pero endebles que Hume imagina y cuya gran debilidad no les permite concebir un resentimiento de nosotros que sea eficaz. Podríamos ser amables con seres de tal índole, pero no entablar relaciones de justicia con ellos (*Principles of Morals,* p. 190). Pufendorf había formulado este punto sobre la limitación de la justicia a las relaciones humanas (véase capítulo VII, sección 6). Y Hume tiene clara conciencia de las implicaciones voluntaristas que su opinión tendría para los creyentes. La forma en que trata el problema del mal en los *Diálogos sobre la religión natural* lo pone en evidencia.[32] Sus portavoces afirman que no podemos admitir que exista el mal si se tienen al mismo tiempo opiniones justificables sobre los atributos morales de Dios. Pero en vez de proponer una solución a este problema, la exposición de Hume lo exacerba. Si al final nos concede alguna creencia religiosa con bases racionales, esta creencia en una deidad es tan atenuada y tan incomprensible que no tiene semejanza alguna ni con el Dios de Leibniz ni con el de Clarke, ni mucho menos con el Dios del cristianismo.[33]

Hume hace saber a sus lectores que si ha de haber alguna religión, será de una índole tal que casi todos la rechazarían. Sus objetivos antirreligiosos no eran difíciles de ver. Uno de sus críticos más acérrimos lo describió como alguien que destruye "todos los *fundamentos de la religión, revelada y natural;* y que con pluma ciertamente epicúrea deshace de inmediato todos los *temores* de los *culpables,* el *consuelo* de los *afligidos* y las *esperanzas* de los *virtuosos".*[34] Hay, sin embargo, cierta tensión entre los procedimientos descriptivos y científicos de Hume y sus objetivos revisionistas y antirreligiosos. Si las virtudes frailunas son expulsadas por comprensión cada vez mayor de que no contribuyen a la felicidad humana, ¿por qué no puede haber una revisión general en otros rubros de la moralidad? Cumberland sostenía que era mejor como estaba la actual distribución de la propiedad, ya que, dadas las vastas consecuencias de cualquier alteración, no podemos contar con la razón para dar con un arreglo mejor del que ahora nos toca en suerte. Si bien Hume a veces se muestra crítico hacia concepciones sobre la propiedad como el igualitarismo radical (*Principles of Morals,* pp. 193-194), no presenta ningún plan explícito para mejorar la justicia en la distribución de los bienes de cualquier especie. Pero tampoco dice nada para demostrar que el motivo artificial que nos mueve a ser justos no respondería al tipo de información que un economista elaboraría, comparando los beneficios y los perjuicios que producen nuestras

leyes actuales con los de una opción alternativa.

Hume no es ningún utilitario, y no piensa que recurrimos, o tendríamos que recurrir, a un solo principio al emitir nuestros juicios morales. Tampoco dice que el propósito de la moralidad sea ocasionar un máximo de placer y un mínimo de sufrimiento. No cree que haya un procedimiento racional para alcanzar conclusiones prácticas con cuya utilización podríamos resolver todas las discrepancias. Hume ofrece su teoría como una explicación de nuestros juicios morales, y no como garantía de éstos, y de ningún modo como un cálculo para reformas. Así y todo, su teoría fácilmente pudiera ser orientada en esa dirección, y su ataque de las virtudes frailunas apunta el camino.

[1] Probablemente, pero no es seguro, de Richard Allestree.

[2] A diferencia de los sermones que Hume escuchaba cuando era niño, *The Whole Duty* poco explicita sobre las doctrinas de elección, de la gracia anunciadora y de la predestinación. Véase N. K. Smith, introducción a los *Dialogues* de Hume, p. 4.

[3] Mossner, 1954, pp. 34 y 64.

[4] Hay varios pasajes (por ejemplo, *Treatise,* II.II.ii) en los que Hume presenta diversos "experimentos" cuyo propósito es ayudar a que el lector vea la exactitud de una de las posturas de Hume. Claro que son sólo experimentos en materia de pensamiento, si bien ilustran muchos aspectos de lo que J. S. Mill más adelante describió como los métodos científicos, como la variación concomitante.

[5] Malebranche bien pudiera haber estado de acuerdo sobre lo que Hume dice ser cierto de los seres humanos en su condición de entes pecaminosos y caídos. El único que parece haber sido capaz de ser inducido directamente por la luz de su conocimiento del Orden fue Adán. Véase capítulo XI, sección 6.

[6] Véase Long/Sedley, I.61B.9, p. 378.

[7] Así, Hume rechaza la teoría de Locke sobre el desasosiego del momento como el factor que nos motiva, al tiempo que acepta la crítica de éste sobre la opinión de que lo que motiva es pensar en el bien supremo. Puede que el otro metafísico sea Mandeville, pero podría ser Leibniz. En la correspondencia con Clarke, que apenas podía pasarle inadvertida a Hume, Leibniz reitera su opinión de que los motivos son las disposiciones de la mente para actuar. "Así, querer como [Clarke] quiere aquí —continúa Hume— que el espíritu prefiera algunas veces los motivos más débiles a los motivos más fuertes, e incluso a veces la indiferencia a los motivos, es separar el espíritu por motivos, como si estuvieran fuera de él [...] y como si en el espíritu hubiera otras disposiciones para actuar que los propios motivos, en virtud de las cuales el espíritu rechazara o aceptara los motivos" (*LCCorr,* p. 59 *[Polémica,* 102]). El sentimiento moral de Hume, como el de Shaftesbury y el de Hutcheson, es precisamente otra cosa que un motivo que rechaza o acepta motivos.

[8] Cuando en el *Treatise,* p. 408, Hume ridiculiza a los que tratan de probar que tienen "libre" albedrío actuando caprichosamente, está atacando la opinión de Descartes de que podemos tener control sobre nosotros forjándonos el hábito de considerar como algo admirable nuestra capacidad única para escoger independientemente de cualquier causalidad antecedente. En esos casos actuamos a partir de un nuevo deseo y no de un no deseo. Al comentar el libre albedrío en la *Enquiry concerning Human Understanding,* VII.I, Hume dedica varios párrafos a atacar el ocasionalismo de Malebranche, afirmando que sus aseveraciones sobre el poder de la voluntad de Dios son socavadas por, entre otras cosas, el hecho de que no tenemos ninguna impresión y, por ende, ni la menor idea de cómo una mente hace que un cuerpo se mueva (pp. 69-73).

[9] Hume no cree que podamos alterar nuestro carácter en grado considerable, así que puede ser que nuestro deseo de aprobación moral nos lleve a tener control únicamente de nuestra conducta (*Treatise,* pp. 608-609).

[10] Pufendorf sostenía que la voluntad de Dios, y las nuestras, podía imponer entidades morales a un mundo de fuerza y de movimiento. Hume sostiene que no es nuestra voluntad sino nuestra preferencia moral distintiva la que de este modo es productiva, ya que da un lustre dorado a los objetos naturales con colores "prestados por el sentimiento de lo interno" y de ese modo "hace surgir en cierta forma una nueva creación" (*Principles of Morals,* p. 294 *[Principios,* 168]).

[11] "No veo contradicción alguna —observa Hume— en suponer que el deseo de que se produzcan desgracias vaya unido al amor, y el de felicidad al odio" (*Treatise,* p. 368). La aprobación de Hume tiene similitudes con lo que Descartes llama *simpatía,* la cual es "excitada en nosotros por alguna buena acción de aquel a quien se la tenemos [...] una especie de amor y no de deseo, aunque el deseo de que aquel que nos lo inspira experimente un bien lo acompañe siempre" (*Passions of the Soul,* 192 *[Pasiones del alma,* artículo 192], en *Writings,* I.397).

[12] Esta opinión es por lo menos tan antigua como san Agustín: "¿Cuál es el origen de tantas iniquidades? La soberbia. Cura la soberbia y ya no existirá iniquidad alguna. Es para curar la causa de todas las enfermedades [...] por lo que bajó y se hizo hombre el Hijo de Dios" (*On St. John Evangelist,* XXV.16 *[Doctrina cristiana,* vol. XVII]).

[13] Hume a veces habla como si la sola simpatía fuera una fuente de aprobación (por ejemplo, *Treatise,* p. 577), pero esto no es sino una hipérbole. La simpatía podría hacer que nos preocupáramos por los extraños, pero a menos que tuviéramos la facultad moral no concebiríamos el pensamiento de que la preocupación por los demás es una virtud. No tendríamos conceptos morales en absoluto.

[14] Véase un comentario al respecto en Forbes, 1975, sobre todo el capítulo 1.

[15] También incluye la castidad y la modestia, que él trata como algo que surge del deseo del hombre de sentirse seguro de la paternidad sobre su hijo si éste ha de heredar su propiedad. Pufendorf trata este asunto como parte de la ley natural que rige la sexualidad y el matrimonio. Como Hume, Pufendorf vincula esto al deseo masculino de tener descendencia legítima, pero no hace hincapié en el vínculo con la propiedad tal como Hume lo hace. Véase *DJN,* VI.I.10, pp. 855 y 857; VI.I.18, p. 872, y VI.I.21, pp. 878-879, en donde Pufendorf dice que la gente se casa principalmente para tener hijos.

[16] Ésta es una razón importante para que se les llame "artificiales". Su ejercicio implica en cada caso la idea de que otros las ejercerán de la misma manera y que éstos tendrán en mente que yo y otros más las ejerceremos, y así sucesivamente. Tal cosa no ocurre con las virtudes naturales, que no necesitan implicar que la persona virtuosa tenga conciencia de estar participando en una práctica social. Hume hace hincapié en que es natural para los seres humanos desarrollar las virtudes artificiales.

[17] Hume no piensa como Mandeville. Para él, como lo apunto más adelante, las leyes de naturaleza, tal como dice Mandeville, son inventadas y no recurren a la moralidad, pues su motivo primordial es el interés personal; no obstante, sólo puede dárseles un significado moral porque naturalmente tenemos sentimientos morales que confieren sentido a un acervo lingüístico que todos compartimos y porque la simpatía nos permite tener un tipo de motivo que no es egoísta. Véase *Treatise,* pp. 578-579. Cudworth señala algo semejante contra aquellos que mantienen que los políticos han concebido la religión para apoyar su propio poder. Cudworth dice que no podrían hacerlo, a no ser que, para empezar, en la religión hubiese algo creíble (*System,* pp. 690-691).

[18] Compárese esto con la relación que hace Pufendorf sobre los papeles complementarios de los deberes perfectos e imperfectos, que se tratan en el capítulo VII, sección 4.

[19] Knud Haakonssen ha cuestionado de forma provocadora esta opinión y ofrecido una interpretación alternativa, que a decir verdad es hipotética, sobre lo que Hume tiene en mente. Véase Haakonssen, 1981, capítulo 2, sobre todo las pp. 33-35.

[20] Hume admiraba mucho a Butler y esperaba que éste estuviera dispuesto a leer el manuscrito del *Tratado,* pero según parece nunca consiguió entrar en contacto con él.

[21] En lo que sigue estoy en deuda con algunos intensos y provechosos intercambios de ideas con Stephen Darwall acerca de una versión anterior del material que ahora aparece en Darwall, 1995, capítulo 10.

[22] Puede que Hume también esté tratando de evitar la triple distinción que da Hutcheson a los significados de "obligación" y su asociación bíblica, afirmando que la ley es para los inicuos y no para los justos. Véase el capítulo XVI, nota 10.

[23] *Passive Obedience,* 19, en *Work,* VI. Berkeley extiende a la obediencia política el tipo de incapacidad para estudiar las consecuencias que Cumberland emplea para apoyar la distribución existente de la propiedad.

[24] Shaftesbury se pregunta "qué obligación existe para la virtud", queriendo decir con ello "qué razón la engloba", y como lo muestra su exposición, se refiere a la razón motivadora (*Inquiry,* II.I.1). Sobre la cuestión de la obligación en el pensamiento moral británico, véase Darwall, 1995.

[25] Éste es el primer tipo de obligación según Hutcheson, *Inquiry II,* VII.1, p. 267.

[26] Hay otro punto significativo sobre la opinión de Hume acerca de las virtudes que tiene implicaciones para sus relaciones con la tradición republicana clásica. Hume ofrece una explicación de la posible génesis de una vasta sociedad en la que se practican la justicia y las otras virtudes artificiales. Esta explicación no recurre ni a un contrato social, el expediente favorito de los iusnaturalistas, ni a un legislador divino o semidivino, como a los que recurren los republicanos clásicos. El hecho de que Hume descarte la necesidad de un legislador republicano clásico, que sería poco convincente, está en el mismo nivel que su rechazo más conocido del contrato social, que él también consideraba como poco convincente.

En su "Idea of a Perfect Commonwealth" (*Essays,* pp. 512-529), Hume destaca lo que para él son las dificultades políticas de la *Océana* de Harrington. Mi interés ha sido principalmente la relación entre la opinión de Hume sobre la moralidad y las ideas republicanas.

[27] Glafey, que enumera a aquellos para los que será útil el estudio del iusnaturalismo, comienza con el gobernante (*Regent),* quien por este medio conocerá "los verdaderos límites de su poder" sobre sus subalternos. Glafey cita los comentarios de Barbeyrac sobre Pufendorf como una de sus autoridades, añadiendo que los subalternos que no estén satisfechos con que su gobernante permanezca dentro de los límites de la ley natural pueden apartarse de él, lo cual traería consecuencias funestas (Glafey, pp. 1-2). Glafey también cree que quienes elaboran o mejoran las leyes de una república deberían estudiar las leyes de naturaleza, para que sus promulgaciones sean obedecidas y aprobadas por sus subordinados (pp. 6-7).

[28] Véase Norton, 1982 y Baier, 1991, sobre la incapacidad de la mente para "hacerse de una opinión propia" al respecto y el remedio que propone Hume.

[29] Tal es el tema general de la *Natural History;* véanse, por ejemplo, las pp. 30-31, 40, 43 y 47. Esto también demuestra que Hume puede sustentar que ciertas creencias morales tienen bases más duraderas en el sentimiento que otras. Véase Shaver, 1995, para una ampliación de este punto.

[30] *Principles of Morals,* p. 270 *[Principios,* 142]. La *Historia natural de la religión* pinta a la mayoría de las religiones como socialmente dañinas. El politeísmo es menos peligroso que el monoteísmo, si bien ambos conducen a prácticas supersticiosas. La creencia en los absurdos que enseñan todas las religiones es floja —opina Hume de manera optimista— "y apenas si alguna vez se aproxima [...] a la sólida creencia y convicción que nos rige en los asuntos comunes de la vida" (p. 60 [176]). También hay "una suerte de contradicción" entre dos principios que conducen a la creencia religiosa, que es como los principios contradictorios que nos llevan a los conceptos de sustancia física y mental: "Nuestros naturales terrores nos traen la noción de una deidad diabólica y maliciosa; nuestra tendencia a la adulación nos obliga a concebirla como maravillosa y divina" (p. 66 [195]).

[31] En su *Historical Account* Barbeyrac ofrece una formulación concisa de un lugar común aplicable, *mutatis mutandis,* a Hutcheson: "La entera conformidad de la moralidad cristiana con los clarísimos dictados de la recta razón es una de las pruebas más convincentes de la divinidad de la religión cristiana" (XXXII, p. 87).

[32] Véase M. A. Stewart, "An Early Fragment on Evil", en Stewart y Wright, 1994, para evidencia de que a Hume le interesaba el problema del mal desde las primeras etapas de su obra filosófica y no solamente después del *Tratado.*

[33] Los *Diálogos* x y XI contienen la exposición sobre el problema del mal; en el XII Hume sugiere que la causa o las causas del mundo probablemente tengan alguna analogía con la inteligencia humana. Sea cual fuere el portavoz que representa la propia postura de Hume, si alguno lo es, las implicaciones religiosas y voluntaristas del empirismo aparecen claramente. Véase también *Principles of Morals,* p. 294, en tanto Hume dice que la pauta de la verdad racional es inalterable "incluso por voluntad del Ser Supremo", en tanto que la pauta moral, que surge de una constitución animal, "en última instancia se deduce de la voluntad suprema", que hizo que cada clase de ser tuviera la naturaleza que tiene.

[34] John Brown, *Thoughts on Civil Liberty* (1766). Debo esta cita al excelente artículo de Crimmins, 1983, p. 540.

XVIII. CONTRA UN MUNDO EN ORFANDAD

KANT proclamó públicamente la importancia para la filosofía moral de la obra de Shaftesbury, Hutcheson y Hume. No concedió ningún reconocimiento similar a la obra de autores de ética británicos posteriores, si bien leyó y admiró *La teoría de los sentimientos morales,* de Adam Smith, en la traducción al alemán de 1770.[1] Smith y dos de sus coetáneos, Richard Price y Thomas Reid, rechazaron el proyecto de elaborar una ética para un mundo abandonado a su suerte y sin cuidado providencial. Como al hombre benevolente descrito por Smith, a ambos les hubiera parecido que "la mera sospecha de un mundo huérfano [sería] la más melancólica de las reflexiones" (*Theory,* p. 235 [421]).[2] Kant habría estado de acuerdo. No obstante, no hay razón para suponer que conocía la filosofía moral de Price o de Reid; y en todo caso, como Smith, éstos elaboraron opciones que Kant no tomó.[3] Estos autores son importantes porque su respuesta a la situación que siguió a Hume en materia de filosofía moral nos ayuda a entender los problemas que también Kant habría visto.

1. SENTIMENTALISMO, ESCEPTICISMO Y EL NUEVO RACIONALISMO

Shaftesbury, Hutcheson y Hume fueron considerados por sus lectores los partidarios de una teoría sentimental de la moralidad en la que el sentimiento era esencial y la razón un elemento periférico para el juicio y el principio morales. Los pocos autores anteriores que habían contestado la capacidad de la razón para proporcionarnos una orientación moral eficaz habían sacado una conclusión escéptica que tenía verdaderas implicaciones prácticas. Al dudar o negar que la moralidad tenga alguna justificación racional, se proponían demostrar que la moralidad no tiene ningún control inherente y motivante sobre nosotros. Supóngase que la doctrina moral cristiana, o algo por el estilo, representa el contenido de la moralidad; en ese caso, decían los escépticos, puede que uno encuentre de su agrado, o no, tal o cual modo de vida. Si no lo es, no hay nada que lo motive a uno a vivir como éste lo señala. Así, Montaigne sostiene que él debe guiarse por su propia forma interna, la cual tiene pocas probabilidades de ser la misma que la de todos los demás. Por supuesto, él acatará las leyes de su país pero no, como lo señalé, porque piense que son justas. Montaigne reivindica cabalmente el ser que habita dentro de él sin prestar necesariamente atención a la moralidad tal como de ordinario se le entiende. No tiene interés en remodelar la moralidad para que resulte ser algo más apropiado a su propia naturaleza individual. Y es que simplemente la moralidad no tiene mayor importancia.

Para los sentimentalistas británicos no hay ninguna conclusión escéptica de tipo práctico que se colija de la tesis de que la moralidad carece de justificación racional. Su

propósito es demostrar que aun sin esa base lógica la moralidad tiene un control motivacional sobre nosotros. Nos mueve por estar vinculada a nuestra naturaleza, no a nuestra supuesta naturaleza como buscadores racionales del bien, sino a nuestra naturaleza tal como los deseos no racionales de que hablaba Locke la mueven a actuar. Shaftesbury y Hume no consideran que la doctrina moral cristiana ofrezca un contenido definitivo de la moralidad. Para ellos puede que haya que remodelar esa moralidad, transformándola en algo que no puede sernos indiferente. La moralidad de Shaftesbury puede movernos porque ella sola nos promete armonía en medio de nuestros deseos. La moralidad de Hume nos mueve porque equivale a nuestra aprobación de deseos y motivos que ya o bien tenemos o bien desarrollamos naturalmente. Ninguna virtud formará parte de una moralidad que nos importe a no ser que se vincule con nuestros sentimientos. También Hutcheson insiste en que la moralidad nos mueve porque equivale esencialmente a la aprobación de nuestra propia motivación benevolente, que existe de forma natural. Tal como lo señalé en el capítulo XVI, sección 2, Hutcheson está defendiendo una concepción cristiana, y si bien su sentimentalismo conlleva un cambio profundo en relación con el austero calvinismo presbiteriano en el que fue educado, no por ello invoca duda escéptica alguna sobre la realidad de los motivos y sentimientos en los que reposa.

Los racionalistas tradicionales vieron el dominio que la moralidad tiene sobre nosotros como algo que proviene del hecho de ser instrumental o parte intrínseca de nuestro adelanto como seres esencialmente racionales. Esto les permitía afirmar que la moralidad racional nos da lo que realmente buscamos. Quien rompió ese vínculo fue Malebranche, que sostenía que si bien queremos placer, la moralidad nos exige cumplir con el mandato de hacer valer las ideas de Dios. Clarke y Mandeville también lo rompieron, ya que ambos admitieron que la mayoría de los hombres están dominados por deseos egoístas, aunque Clarke a esto lo llama la corrupción de nuestra naturaleza y Mandeville no; asimismo, ambos necesitaron una virtud que pudiera movernos, independientemente de su efecto sobre la prosperidad del propio agente. Así, Clarke es impelido a afirmar que la sola razón puede movernos a actuar virtuosamente, aun si esto contraría nuestros deseos; y la humanidad de Mandeville casi nunca puede actuar como lo señala la moralidad.[4]

La obra de los sentimentalistas hizo posible descartar la teoría motivacional egoísta que apuntala las paradojas de Mandeville. Éstos sustentaban que el deseo de nuestro bien propio y exclusivo es sólo un motivo entre otros, junto con sentimientos de cuidado hacia los demás. Es más, Hume hizo algunos esfuerzos para explicar cómo los sentimientos de aprobación podían despojarse de sus vínculos iniciales para los que están cerca de nosotros y volverse imparciales. Es el sentimiento y no la razón lo que nos permite a todos aprobar las mismas virtudes. Igualmente, a todos nos mueve nuestra propia constitución interna para que las practiquemos. El escepticismo práctico moral no es parte del sentimentalismo. De este modo, la teoría parecía dar a los racionalistas todo lo que podían querer, a excepción de un fundamento racional para la moralidad. Los sentimentalistas difieren de los racionalistas únicamente en que insisten en que la razón no podría conferir a la moralidad la fuerza motivante que, como todos concuerdan en

decir, seguramente sí tiene. Así, el sentimentalismo cambió la pregunta para los defensores de la racionalidad de la moral. Tal como se demostrará al echar un vistazo a la teoría de Adam Smith, un oponente al racionalismo no podría ser ni un egoísta ni un escéptico, sino el defensor de una moralidad tan generosa y tan seria como la que un racionalista podría esperar. La cuestión es saber por qué los pensadores racionalistas como Price y Reid supusieron que tenían que rechazar esta nueva postura. ¿Qué está en juego en las controversias posteriores a Hume acerca de la razón en la moral? ¿Es simplemente una cuestión sobre la epistemología de la moral?

2. EL INTUICIONISMO DE PRICE

Una de las respuestas la encontramos en la obra de Richard Price (1723-1791), cuyo primer libro, *Estudio sobre las principales cuestiones y dificultades de la moral,* fue publicado en 1758. Al defender una nueva forma de racionalismo, Price está rechazando el voluntarismo teológico que él considera incluido en la visión de Hutcheson. La moralidad debe reposar sobre verdades necesarias si hemos de tener garantías de que nosotros y Dios compartimos un conjunto de principios comunes; y sin ello Price cree que no podemos amar a Dios y tratar de vivir amistosamente con él (*Review,* p. 266).

Para defender su racionalismo, Price piensa que, con Butler, debe rechazar la tesis sentimentalista de que la benevolencia es la totalidad de la virtud, aunque sólo sea en la versión atenuada de Hume. Como Clarke, Price sustenta que lo que nos permite actuar como lo exige la moralidad es estar en posesión de una especie de libre capacidad de actuar que es incompatible con el determinismo. El cuidado providencial de Dios es también indispensable para el proyecto de Price. Lo que su sistema todo se propone es defender no solamente su versión del cristianismo sino también velar, honda y activamente, por el acrecentamiento de la libertad en todo el mundo. Tras explicar cómo piensa Price, que los puntos filosóficos armonizan entre sí, examinaré brevemente la perspectiva que su pensamiento político arroja sobre su ética.

"La mente humana", de acuerdo con Price,

> pareciera ser poco ordenada o incoherente, si solamente la consideráramos como un sistema de pasiones y de afectos que continuamente nos arrastran en diferentes direcciones, sin nada que pueda dirigirlos, y en donde el más poderoso de ellos necesariamente determina su conducta. Sin embargo, esto dista mucho de ser así (p. 215n).

La visión afín a Locke que Price evoca de una mente que carece de un principio interno de orden es falsificada por la "facultad moral" que adecuadamente rige "todos nuestros demás poderes" (p. 215n). Para explicar el funcionamiento de la facultad moral, a Price le parece que debe refutar la epistemología de Locke y afirmar, junto con Cudworth, que la razón no es, como con Locke y Descartes, un poder meramente pasivo sino un poder activo y, como tal, nos permite ser agentes auténticos.

La parte clave del rechazo que hace Price de la epistemología de Locke radica en su

aseveración de que la razón misma es una fuente de ideas sencillas. A esto lo lleva lo que considera las insuficiencias de la relación que hace Hutcheson sobre la aprobación moral. Si éste estuviera en lo cierto, la aprobación sería nada más que una sensación derivada de la manera en que funciona nuestra mente y nada nos diría sobre "los verdaderos protagonistas de la acción" (p. 15).[5] No es necesario que estemos de acuerdo. La razón realiza lo que los sentidos no pueden, generalizando y comparando cuando éstos sólo se limitan a casos específicos. La razón discierne; el sentido solamente padece. Muchas de nuestras ideas (de solidez, sustancia, duración, espacio, infinito, contingencia, necesidad, causalidad, poder) no pueden explicarse como algo que se origina a partir de una información puramente sensorial. Hume constata esto pero saca una conclusión equivocada. La respuesta acertada consiste en no negar o redefinir las ideas tal como él lo hace sino admitir el poder creativo de la razón y los estrechos límites de los sentidos (pp. 21-35).

Price proporciona algunos argumentos para apoyar su afirmación de que entre las ideas que nos brinda la razón están las de carácter moral. Si recurrimos al sentido común, resultará tan obvio que las ideas morales contienen verdad y falsedad tal como ocurre con las ideas de número, causalidad y proporción. Presuponemos que los juicios sobre la gratitud o la traición son tan verdaderos o falsos como aquellos sobre la igualdad (pp. 41-44). Una de las "aprensiones universales de la humanidad" es que los términos morales representen propiedades de los objetos. Supóngase que a esto se responda que la humanidad piensa lo mismo sobre los términos que han de utilizarse para las cualidades secundarias y se equivoca al respecto. Price contesta que existe una diferencia, ya que es realmente absurdo —afirma éste— hablar de un cuerpo de color, y no hablar así de una acción recta. Así que tratamos las propiedades morales y las propiedades secundarias de manera diferente. Si no fuese así, no podríamos hablar, como es el caso, de personas que cometen errores sobre el bien y el mal, o sobre los fines que son válidos (pp. 46-49).

A partir de estas consideraciones, que para un seguidor de Hume acaso no sean convincentes, Price inmediatamente saca una conclusión marcadamente antivoluntarista: "Al parecer, el bien y el mal denotan lo que *son* las acciones. Ahora bien, sea lo que *fuere* algo, y que no fuera por voluntad ni decreto sino *por naturaleza* y *necesidad* [...] Por consiguiente, ninguna voluntad puede hacer que *algo* sea bueno y obligatorio si no lo era así precedentemente y desde la eternidad" (p. 50). Esto y solamente esto es lo que nos permite demostrar racionalmente que Dios tiene una naturaleza recta y moral. Según opina Hutcheson, nuestra facultad moral es un mero instinto que nos ha sido implantado contingentemente. Si es así, no hay razón para suponer que Dios tiene un sentido moral como el de nosotros. De hecho, no podríamos concluir que Dios tiene "carácter moral alguno" (p. 236).

Price hace hincapié en que las verdades morales son verdades necesarias, pues opina que sólo su necesidad nos permite tener conocimiento de los principios de Dios (p. 237). Un ser malvado o sin carácter bien pudiera originar la cantidad de bien que observamos en el mundo. Además, debemos conocer algo sobre la eternidad, y una mera inferencia empírica no lo haría. Sólo lo harán las verdades racionales sobre la naturaleza de Dios

que son necesarias (pp. 238-243; *cf. Dissertations,* p. 23). El sentimentalismo en la moral nos impediría tener acceso a un conocimiento de ese tipo.

Dado que tenemos ideas racionales sobre el bien y el mal, Price sostiene que deben de ser ideas sencillas. Nadie ha logrado definirlas, y a menos que sean sencillas, nunca podríamos llegar a una aprobación o desaprobación definitiva de algo, sino que nos quedaríamos atascados en "una progresión infinita de razones y objetivos". Quizás es un poco arrogante con su argumento pues considera que Hutcheson concuerda con él en lo que hace a la sencillez de las ideas, y sólo discrepan sobre el origen racional de éstas. Para Price las ideas provienen de nuestra "INTUICIÓN de la verdad" (*Review,* p. 41). Aquí está operando el giro acentuadamente platónico de Price. En nuestra conciencia intuitiva de una verdad "el objeto mismo está presente en la mente". De otro modo no es explicable que millones de personas puedan pensar exactamente lo mismo (p. 39n).[6]

Al recurrir Price al sentido común se asienta en una concepción sobre la necesidad de confiar en las liberaciones de nuestras facultades. La postura sentimentalista implica, según su opinión, que nuestra facultad moral siempre nos engaña, presentándonos como propiedades de actos lo que únicamente son nuestros propios sentimientos. No podemos pensar de esta manera sobre ninguna facultad y esperar obtener conocimiento dondequiera que sea. Si no podemos probar que nuestras facultades son fidedignas, ni siquiera podemos emitir dudas generales sobre ellas, ya que para tener razón para dudar tendríamos que emplear esas mismas facultades. Price concluye diciendo que "tal como las cosas nos *parecen,* así debemos creer que *son"* (pp. 48, 91 y ss., y 97).[7] La consecuencia es que debemos considerar "los sentimientos naturales y no viciados de los hombres" sobre los asuntos morales como "ejemplos de un *deber inmediato* que se percibe *intuitivamente"* (p. 140).

La relación que esto tiene con la perspectiva moral sustantiva de Price es considerable. Puesto que debemos confiar en nuestras intuiciones inmediatas sobre el bien y el mal, no podemos sustentar que la benevolencia o una preocupación por el bienestar general es la virtud toda (pp. 131-132). Para apoyar su postura, Price aporta un suplemento a la lista de contraejemplos de Butler y rechaza la utilización que hace Hume de la idea de una práctica general para apoyar su afirmación de que la utilidad es el origen de toda aprobación, aun tratándose de la justicia. Price dice que desaprobaríamos la injusticia aun si no quedara nadie para ser perjudicada por ella. Un intento por explicar aquí concienzudamente nuestras juiciosas opiniones es como los que han hecho algunos teóricos para explicar nuestros deseos supuestamente benevolentes como algo que se origina en el interés personal.[8] Deberíamos evitar un amor de la sencillez que nos induzca al error y admitir que el hecho de que estemos de acuerdo inmediatamente con la veracidad, la gratitud, la franqueza y la justicia no demuestra que haya muchos principios independientes de la conducta (pp. 134-138).

Dada la insistencia de Price en la pluralidad de los principios morales, no deberíamos considerarlo como un platónico en la ética, por muy importante que sea el platonismo en su epistemología. Procurar el bien no es, en su opinión, la única base para la acción racional. Sobre este punto su teoría tiene una sorprendente semejanza con la de

Malebranche, si bien es verdad que rechaza la teoría de éste de que Dios siempre opera mediante leyes generales que no se extienden a casos concretos.[9] Pero Price insiste, junto con Malebranche, en que no es sólo la preocupación por el bien lo que mueve a Dios. Price remplaza el mandato de Malebranche con los principios de justicia e insiste en que "la felicidad es el *fin,* el único que podemos concebir, de la providencia y el gobierno de Dios".

> Pero Dios procura este fin supeditándose a la rectitud [...] la *justicia* y la *veracidad* también son buenas al igual que la *bondad,* y también deben ser adjuntadas a la deidad [...] la *justicia* no es solamente una modalidad de la bondad, o una ilustración de que ésta adopta el método más eficaz para alcanzar su fin (pp. 250-251; *cf.* p. 252).

De este modo, la justicia y la bondad proporcionan diferentes tipos de razones para las acciones de Dios y de nosotros, y las razones de justicia tienen prioridad. Lo que lleva a Price a ir más lejos que Clarke al relacionar la justicia y el bien de esta manera es una preocupación antivoluntarista por el problema del mal. Como Leibniz, Price dice que únicamente un voluntarista o un ateo podría pensar que este mundo no es perfecto: los principios morales de Dios son los nuestros y Dios es todo perfección. No obstante, nos parece que quizá pudiera existir más bien del que podemos encontrar. Por consiguiente, es necesario que se nos dé cuenta de cómo la deidad podría negarse a originar algún bien que estaría en su poder producir. Para resolver este problema es necesaria una concepción más compleja sobre la perfección del universo que la de Leibniz. Price acude a una opinión que es sorprendentemente similar a la de Malebranche (capítulo XI, sección 4).

No podemos negar la providencia de Dios; y si Dios se preocupa por un acontecimiento de la naturaleza, entonces se preocupa lo más posible por todos los demás acontecimientos (*Dissertations,* pp. 17-18). La verdad es que hay mucho sufrimiento y maldad en el mundo. No obstante, una vez que constatemos que la moralidad exige que Dios sea justo antes que benevolente, también podremos constatar que su preocupación por el mundo se rige por un principio moral. "La rectitud, bajo el gobierno de un ser de perfecta rectitud —declara Price—, puedo tener la certeza de que ocupará un lugar invariable, universalmente y para siempre; y eso es todo lo que deseo esperar" (*Dissertations,* p. 96). Si ocurren sufrimientos inmerecidos en esta vida, podemos estar seguros de que serán recompensados en la otra, al igual que el bribón aparentemente exitoso recibirá su merecido en la misma. El voluntarista piensa que los castigos y las recompensas son esenciales para la constitución misma de la obligación moral. Price disiente: la necesidad racional basta en sí misma para obligar a cumplir. Con todo, las sanciones son esenciales para demostrar que Dios garantiza la equidad de este mundo compensando por lo que cuesta individualmente obrar justamente (*Dissertations,* pp. 132-133). La prioridad que tiene la justicia sobre el bien se afirma aquí por la misma razón que llevó a Malebranche a otorgar prioridad al mandato en vez del placer. Sirve para hacer más inteligible moralmente el cuidado providencial de Dios.

Como hemos visto, el mismo Price habla de las intuiciones morales, y eso, aunado a

su pluralismo sobre los principios finales, hace de él el primero de los sucesores de lord Herbert en elaborar un intuicionismo sistemático.[10] ¿Qué es exactamente lo que Price piensa que intuimos? No hay sorpresa alguna: los principios del deber hacia Dios, hacia uno mismo y hacia el prójimo. Un principio intuitivo de nuestro deber hacia los demás, el de la benevolencia, simplemente nos dice que "es *bueno* fomentar y procurar" la dicha pública (*Review,* p. 151). Esto nos muestra la forma de todos los principios conocidos intuitivamente que nos son necesarios: es bueno adorar y obedecer a Dios, es bueno fomentar nuestro propio bien y también ser fiel y agradecido, lo mismo que caritativo. Todos ellos se agrupan en una idea general —dice Price— y debieran ser considerados "solamente como diferentes modificaciones y opiniones de la ley única, original y que todo lo rige" (*Review,* pp. 138-165). No obstante, esta tesis platónica sobre la unidad de las virtudes, o de las leyes que las rigen, no implica de ninguna manera, para Price, una simplificación de la vida moral. Sin duda hay casos claros en materia de bien y de mal. Sin embargo, en vez de ello, Price hace hincapié en la dificultad de aplicar nuestra penetración intuitiva a casos concretos, sobre todo cuando diferentes principios entran en conflicto (*Review,* pp. 166 y ss.) En opinión de Price, sea lo que sea que intuyamos, no es la exactitud de un acto definido en circunstancias específicas.[11]

3. INTUICIÓN Y MOTIVACIÓN

Price admite que tener conciencia de la verdad moral siempre conlleva tintes emocionales. Sin embargo, es el conocimiento de la verdad moral lo que suscita los sentimientos morales y no son éstos los que lo remplazan. No es necesario ningún otro sentido para dar cuenta de los sentimientos de aprobación y el placer que obtenemos contemplando la virtud. Diga lo que diga Hutcheson, son nuestras cogniciones las que los ocasionan. Y estos sentimientos tienen una función moral definida. No es que nuestras ideas morales sean confusas e indistintas; pero es que, en muchos casos, las liberaciones de la razón serían demasiado lentas y débiles para movernos a actuar apropiadamente, si no estuvieran secundadas por sentimientos o por lo que Price llama determinaciones instintivas. Necesitamos tanto "una percepción del entendimiento como un sentimiento surgido del corazón" para instarnos a actuar eficazmente (*Review,* pp. 61-62).[12]

Price se sirve de este dispositivo cuando habla de los motivos del agente virtuoso. Éste primeramente debe poseer libertad, "el poder de actuar y de determinarse". Con esto Price no quiere decir que las acciones del agente deben carecer de causa sino que el agente debe ser la causa de ellas. No puede haber una "causa *ajena"* para lo que yo considero ser mi propia volición. Es absurdo suponer que "yo determino algo voluntaria y aun así necesariamente". Así que Price piensa que la opinión de Hobbes es obviamente errada. Si no admitimos "la *agencia,* la libre elección y un dominio absoluto sobre nuestras resoluciones", no hay cabida para la moralidad (pp. 181-182).

El segundo requisito para la moralidad es la inteligencia. El movimiento propio o la actividad puede existir sin la inteligencia, pero ésta no puede existir sin la libertad. Como

es claro que somos inteligentes, debemos tener libertad, o así lo sugiere Price, sin dar detalles más extensos sobre su argumento (pp. 183-184). La libertad y la razón juntas hacen a un agente capaz de virtud, y Price sustenta que sólo la motivación que surge de creer que un acto dado es correcto o bueno moralmente (sólo la intención de hacer el acto como algo que exige la moralidad) constituye la virtud del agente. Price no duda de que todos "continuamente sentimos que la percepción del bien y del mal incita a la acción". La incitación a la acción "corresponde a las ideas mismas de lo moralmente bueno y lo moralmente malo". Los sentimientos que normalmente acompañan a la perspicacia moral no son necesarios para la motivación. La acción moralmente apropiada sobrevendrá de ver que las ideas se aplican a un caso, "siempre que no haya algo que se oponga". Price piensa que no hay ninguna pregunta sensata que hacer sobre "por qué un ser razonable actúa razonablemente" (pp. 185-187).

La libertad, para Price como para Clarke, es un atributo de todo o nada, y no algo que podamos tener en grados variables (pp. 209-210). Cuando Price retoma (de lo cual Clarke nunca habla) las relaciones entre los motivos morales y los no morales, se mete en camisa de once varas. Los dos tipos de motivo pueden cooperar desembocando en alguna acción, pero también pueden entrar en conflicto. La fuerza de nuestros motivos no morales siempre amenaza con aplastar o superar al motivo moral, pero bien podemos fortalecer a éste indefinidamente. Así, Price parece admitir, contrariamente a Clarke, que las razones y los deseos operan en el mismo campo de fuerza. El "resorte de la virtud —dice Price—, que debería repeler las fuerzas de la tentación, puede aflojarse o romperse" (p. 207).

Price está de acuerdo con Butler en criticar a Shaftesbury por haber tratado los motivos sólo en cuanto fuerzas conmensurables. Shaftesbury nunca vio que los motivos morales reivindican una *autoridad* sobre los otros (p. 190n). Pero Price no demuestra cómo la autoridad puede reducirse a factores en el campo de fuerzas en que los motivos morales pueden ser los perdedores. Price ve un número inconmensurable de consideraciones que nos instan a actuar, pero no trata la voluntad como algo que explica por qué podemos decidir entre motivaciones que son inconmensurablemente potenciales. En vez de ello, la trata como algo mediante lo cual somos capaces de responder a razones que hacen caso omiso de las consideraciones provenientes de los deseos. De ahí que no explique cómo podemos estar actuando libremente cuando nuestras razones morales no son lo suficientemente fuertes para triunfar sobre las razones no morales o inmorales.

4. MORALIDAD Y CUIDADO PROVIDENCIAL

Como galés y disidente que hizo su carrera en Inglaterra, Price debe de haber sufrido prejuicios y haber sido excluido legalmente de cargos políticos. Si bien su experiencia personal sirve para explicar el fervor con que defendió tanto la Revolución estadunidense como la Revolución francesa, su filosofía moral con toda seguridad le dio una base a

partir de la cual podía argumentar.[13] Por mucho que estimara que en materia de moral concreta las cosas eran complicadas, no dudaba de que hubiera que ensanchar la libertad, y sobre todo la libertad religiosa, más allá de sus límites en ese momento, incluso en Inglaterra. La conciencia, que Price trata como la voz de Dios en el interior de nosotros (*Review,* p. 147), necesita de la libertad para que pueda ser obedecida. Por eso Price combinaba esta necesidad con su creencia en la supervisión divina y providencial de cada detalle de la vida para generar una sorprendente convicción de la importancia apocalíptica de la Revolución estadunidense. Price cree que el mundo debe ostentar señales de que ha habido un progreso capital antes de la última venida de Cristo; y "después de la introducción del cristianismo entre la humanidad, puede que la Revolución estadunidense constituya el más importante paso" de ese progreso. Ello hará más que cualquier acontecimiento hasta hoy día para difundir la libertad y mostrar al mundo que "nada es definitivo, sino investigación imparcial, mente honesta y práctica virtuosa" (*Writings,* p. 119). Price deploraba profundamente la aceptación de la esclavitud en los Estados Unidos de América y sustentaba que si los estadunidenses quisieran deshacerse de ella, su revolución auguraría un inminente milenio (*Writings,* p. 150).[14]

De las muchas relaciones con el milenarismo de Price apuntaré solamente una.[15] Es la que muestra más claramente que cualquier otra cuán importantes son Dios y la ética de Dios para su ética. Debemos seguir la conciencia; a menudo ignoramos las consecuencias de hacerlo así; no obstante, podemos estar seguros de que todo resultará como es debido porque Dios está presente para supervisarlo todo (*Review,* p. 244). Debe de haber una vida después de la muerte porque en esta vida la virtud no es recompensada apropiadamente ni el vicio es castigado como se debe; más aún: la serie de acontecimientos que ocurren ahora deben ser tratados como una educación moral que pueda desembocar, incluso en este mundo, en un acrecentamiento de la virtud (*Review,* pp. 260-261; *Writings,* pp. 118, 154-155 y 157).[16] Price rechaza la idea de "la máxima felicidad posible" como meta apropiada para los esfuerzos del hombre, en parte porque piensa que no podemos forjarnos una noción coherente sobre ella: la más grande de las felicidades no es algo que sea posible; como tampoco lo es decir la duración más prolongada o la cantidad más elevada (*Dissertations,* pp. 110-112 y 120n). No obstante, si cada uno de nosotros hace todo lo que pueda para seguir su conciencia y obedecer las diferentes partes de la ley de la virtud, Dios velará por que advenga para todos la máxima felicidad justificable. Para Price, como para Hooker y Butler, somos los agentes de una gran empresa cooperativa, que es guiada y supervisada por Dios. Los principios morales son independientes de la voluntad de Dios; pero Dios es indispensable a la moralidad porque el funcionamiento apropiado del mundo moral depende de su bondad y de su poder (*Writings,* pp. 163-164 y 173).

5. ADAM SMITH: EL SENTIMENTALISMO REFORMULADO

La teoría de los sentimientos morales (1759), de Adam Smith, tuvo más éxito que el

Estudio de Price, que sólo había aparecido un año antes. Elocuente y lleno de encanto, como no lo era el libro de Price, y con exposiciones teóricas que iban animadas con vívidos esbozos sobre las virtudes y los vicios y mordaces anécdotas históricas, el libro de Smith conoció seis ediciones en vida de su autor y fue traducido al francés y al alemán.[17] Para los lectores ulteriores ha sido más importante la magna obra de Smith sobre economía, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776). Incluso los filósofos han prestado menos atención a la ética de Smith que a la de Price, y casi todos los historiadores, si bien han comentado su tratado sobre la moral, sólo lo han hecho por la luz que arroja sobre una obra económica que ha sido ideológicamente decisiva. Alguna vez se supuso que Smith abandonó su teoría moral al ponerse a escribir su obra posterior. Pero ahora ese error ha sido subsanado de una vez por todas.[18] Y es que la economía de Smith depende de la filosofía moral de *La teoría de los sentimientos morales.* Si estaba madurando uno mientras trabajaba en el otro, aun así el primero que acabó fue el libro de ética. Eso nos da derecho a examinarlo por sí mismo.

Viéndolo así, esto nos ayuda a responder a la pregunta con que empecé este capítulo: ¿cuál fue el significado de los esfuerzos racionalistas posteriores a Hume para basar la moralidad en la razón? Y nos ayuda asimismo con una segunda pregunta. ¿Nunca ha recibido el sentimentalismo una exposición tan sofisticada como la de Smith? Después de él, de hecho, nunca llegó a tener ninguna reformulación de envergadura. Ese tipo de teoría perdió su influencia; acaso la obra de Smith nos ayude a entender por qué.

Al comienzo de su estudio histórico sobre la filosofía moral en la parte VII de *La teoría de los sentimientos morales,* Smith dice que sobre los principios de la moral hay que contestar dos preguntas. Es necesario que sepamos lo que es la virtud, o "cuál es el tono del temperamento y el tenor de la conducta que constituyen el carácter excelente y laudable" También debemos descubrir mediante qué "poder o facultad de la mente" optamos por un tipo de conducta en vez de otra y a una la llamamos buena y a la otra mala (p. 265 [474]). El propio sistema de Smith contesta ambas preguntas, empezando por la segunda.

Para Smith, el poder esencial de la mente, el que nos lleva a distinguir lo bueno de lo malo, es el poder del sentimiento; y la razón desempeña un papel importante, aunque secundario. Mediante un proceso que Smith describe muy meticulosamente, todos llegamos a tener sentimientos de aprobación o de desaprobación dirigidos en un primer caso a los deseos y sentimientos de los demás (pp. 7-18 y 92-93). En gran parte aprobar o desaprobar es algo común a toda la gente normal. De ahí que el razonamiento inductivo nos permita formular normas que resumen por qué sentimos aprobación hacia algo o por qué no. Conviene considerar las normas como leyes o mandatos de Dios. Faltando los sentimientos morales, podemos servirnos de las normas para encauzar la conducta (pp. 161-168). Independientemente de la aprobación moral, nosotros estamos motivados para seguirlas; no obstante, el refuerzo dado a nuestros motivos naturales mediante sentimientos de aprobación, en otros así como en nosotros mismos, es esencial para hacer que cumplamos con ellas con mayor fiabilidad (p. 262).

En cuanto a los sentimientos de aprobación sobre los cuales descansa la moralidad toda, Smith difiere marcadamente de sus predecesores sentimentalistas. Rechaza tanto la afirmación de Hutcheson de haber localizado un sentido moral como la de Hume sobre el hecho de haber identificado un sentimiento específico de aprobación moral. Smith señala que el mismo Hutcheson admite que no puede describirse ningún sentido en función de sus propios objetos. El sentido de la vista no es ningún color ni el oído tiene tono o volumen. Sin embargo, Smith dice que pudiéramos pensar que los sentimientos morales de alguien que sintiera aprobación por la crueldad y la traición serían de suyo depravados y malvados (p. 323; *cf.* p. 158). Así que Hutcheson se equivoca; y ¡qué extraño sería que nadie antes de Hume hubiera notado y dado nombre a un sentimiento especial que, se supone, está entre las experiencias más comunes de los seres humanos! (p. 326).

La aprobación nace de nuestra capacidad de base para la compasión, el poder que nos permite sentir dentro de nosotros una contrapartida de lo que la otra gente está sintiendo. Al tomar conciencia de tus sentimientos, puedo ponerme en tu lugar y sentir como tú. Y también puedo observar cómo me sentiría yo mismo si estuviera en tu lugar. Decir que estoy de acuerdo con tu sentir es sólo decir que si estuviera en tu lugar me sentiría tal como tú te sientes. O, más precisamente, cuando noto que sentiría lo que tú, y con la misma fuerza, siento una nueva emoción; y esta nueva emoción, que nace del hecho de notar la correspondencia entre tus sentimientos y lo que yo sentiría, es la aprobación (pp. 16 y 46n). Más adelante Smith agrega una advertencia. La aprobación no es un sentimiento único; es una familia de sentimientos que no tienen "facetas comunes"... entre sí (p. 325 [567]).

La compasión puede ser reflexiva lo mismo que dirigida hacia otros, y nos muestra lo que éstos sentirían acerca de nuestros propios sentimientos, incluyendo nuestras aprobaciones. Es por ello que llegamos a entender el grado de sentimiento que cada quien compartiría y así aprobaría. La facultad que nos permite darnos cuenta de qué sentimientos, y en qué grado serían aprobados por todos es lo que Smith llama el hombre de adentro o el espectador imparcial.[19] Si bien la respuesta del observador que emite una valoración proporciona los datos iniciales para la moralidad, Smith no considera que sea difícil explicar los sentimientos que llevan igualmente a que el agente también tome decisiones. Cuando ponderamos lo que debemos hacer a continuación, nos dividimos en dos seres distintos. Somos tanto el agente eventual como el observador (p. 113). Como agentes, tenemos sentimientos que nos instan a tal o cual acción. El hombre de adentro nos muestra si otros podrían simpatizar o no con esos sentimientos, para que actuemos conforme a ello.

La desaprobación puede ser suficiente para impedir la acción, y la aprobación puede ayudar a movernos hacia ella, porque, según sostiene Smith, uno de nuestros principales deseos es recibir estima y aprobación de los demás. Smith va más allá que Nicole en este punto, diciendo que queremos ser dignos de la estima y de la aprobación de los demás (pp. 114-119 y 126). Esto simplemente significa que queremos alabanza de parte de los demás para mostrar sentimientos que todos aprobarían. Es así como nuestro ser, movido por nuestras convicciones morales, así como por el hecho de tenerlas, depende del

espectador imparcial, que es construido por nuestras capacidades para tener simpatía (pp. 131 y 137). Smith cree que Hume se equivoca cuando afirma que son las creencias sobre lo que es útil o inmediatamente grato lo que está en la base de la moralidad. "Afirmo —nos dice Smith— que no es la noción de... esta utilidad o desutilidad la fuente primera o principal de nuestra aprobación o desaprobación" (p. 188). La fuente es más bien nuestro entendimiento sobre cuáles son los deseos y los sentimientos que cada cual puede compartir. La naturaleza nos hizo sociables al desear actuar únicamente a partir de deseos en los que todo el mundo puede participar (p. 116).

Así y todo, la utilidad no deja de desempeñar una parte primordial en la concepción que Smith tiene de la moral. Así como su teoría se asemeja a las opiniones de Nicole y de Mandeville en el hincapié que hace en nuestro deseo y necesidad de quedar bien con los demás, igualmente ocurre con el énfasis que pone en las consecuencias no intencionales de ese deseo. Nicole sostenía que el egoísmo remeda la obra de caridad; Mandeville, que éste proporciona el impulso para la moralidad hipócrita que practica la mayoría de la gente; Smith sostiene que la simpatía hace el trabajo de la utilidad. El espectador imparcial está de acuerdo con muchos motivos y deseos además de la benevolencia; de ahí que las normas que creamos por inducción a partir de nuestros sentimientos no se limiten a la consigna de maximizar el bien. Incluso si sólo tenemos en cuenta la benevolencia, estamos de acuerdo con los que restringen su benevolencia a la familia, a los amigos, a la tierra natal (pp. 219 y ss., 227 y ss. y 236-237). Una vez que entendemos apropiadamente lo que nos dice el hombre de adentro, la postura de Smith se vuelve familiar:

> La felicidad de los seres humanos, así como la de todas las demás criaturas racionales, parece haber sido el propósito original del Autor de la naturaleza [...] Al obrar conforme a los dictados de nuestras facultades morales, necesariamente buscamos los medios más efectivos para promover la felicidad de la humanidad, y por ello cabe argumentar que en algún sentido cooperamos con la Deidad y ayudamos en la medida de nuestras posibilidades al plan de la providencia (pp. 166; *cf*. pp. 77-78 y 236 [302-303]).

Ninguno de nosotros se propone, al obrar moralmente, originar la felicidad suprema; así y todo, las instrucciones que recibe el espectador imparcial y las leyes divinas que las resumen vienen a instruirnos acerca del papel que hemos de desempeñar para lograr ese fin. No se trata de sabiduría humana. Dios, "el gran Superintendente del universo", es el responsable (pp. 87 y 277; *cf.* pp. 236 y 290 [492]). Además, lo que Smith llama "el éxito en las empresas", al igual que la confianza y el amor que llegan naturalmente con la virtud, son el modo en que Dios sanciona sus leyes en esta vida, aunque la verdad es que habría necesidad de ofrecer más recompensas en la otra (pp. 166-169). Sobre este particular, Smith se asemeja mucho a Cumberland, pero Price se aproxima más a la postura de Smith. Al igual que Hutcheson, Cumberland opina que la benevolencia representa la totalidad de la virtud; Smith, junto con Butler y Price, rechazan su opinión. Smith no cede a la tentación del filósofo, que atrapó a Epicuro, de tratar de dar cuenta de todas las apariencias a partir de unos cuantos principios (p. 299). El Dios de Smith tiene por propósito la felicidad de todos los seres racionales, y el hombre de adentro es "vicegerente sobre la tierra" (p. 130 [251]). Aun siendo así, debemos vivir con una

irreducible pluralidad de leyes y de sus virtudes correspondientes, y ser inducidos a actuar por muchos otros motivos, que no son la benevolencia, incluyendo a veces el sentido del deber (pp. 171 y 305).

Las visiones sobre la moralidad que Price y Smith elaboran son, de este modo, sorprendentemente cercanas. Para ambos la moralidad nos exige que cumplamos con un conjunto de normas o de leyes que en sí mismas no se obtienen considerando cómo originar una sola meta o finalidad. Ambos opinan que el respeto de las normas puede motivarnos (p. 162). También están de acuerdo en que no existe un único principio que baste para ofrecer una orientación moral apropiada. Los dos sostienen que, de hecho, cumplir con los requisitos de la moralidad aportará felicidad a aquellos que lo merecen. Lo que garantiza esta unión entre la moralidad y la felicidad radica, para ambos, en la construcción providencial que hizo Dios de nuestros poderes morales y en el hecho de que supervisa nuestra vida. Ninguno de los dos desea sacar conclusiones fatalistas de la creencia en la providencia de Dios. Price cree en el libre albedrío; Smith es un determinista que ni siquiera tiene necesidad de mencionar el asunto, pero no vacila más que Price en dar cuenta del mérito y demérito que sería válido a los ojos de Dios. El galés disidente y el escocés presbiteriano se oponen vehementemente por igual al control estatal o a respaldar alguna religión específica.[20] Sin duda tenían desacuerdos sobre asuntos políticos y morales concretos. Sin embargo, la sola moralidad no basta para explicar por qué Price sintió tan enconadamente que era necesaria una defensa *racional* de la moralidad, mientras que Smith está tan satisfecho de ser un sentimentalista. Aquí la diferencia definitiva entre Price y Smith se halla en la intersección entre la religión y la moralidad.

Smith dictó clases de teología natural cuando era profesor de filosofía moral en Glasgow (de 1752 a 1764), "teniendo en cuenta las pruebas del ser y los atributos de Dios, al igual que aquellos principios de la mente humana sobre los que se basa la religión". Desgraciadamente, de lo que allí dijo no sabemos nada.[21] Sobre las bases que tiene Smith para confiar en el trazado providencial de nuestra naturaleza y el descuido de nuestra fortuna sabemos un poco a partir de *La teoría de los sentimientos morales.* Al explicar por qué cree que el objetivo de Dios es la felicidad de todos los seres racionales, sugiere dos tipos de motivo: "la abstracta consideración de sus infinitas perfecciones" y "el examen de las obras de la naturaleza" (p. 166 [303]). Aquí y allí nos da unas cuantas sugerencias sobre la evidencia empírica de la providencia de Dios, pero nada dice sobre el tipo de prueba *a priori* que se necesitaría para deducirla de su perfección.

Como ya lo he apuntado, a Price le interesa profundamente la necesidad de apuntalar una defensa racional de nuestras convicciones religiosas. En un apéndice al *Estudio* ofrece una prueba *a priori* de la existencia de Dios, y utiliza su moralidad racionalista para sostener que las decisiones de Dios deben tener bases que encajen con las nuestras. Es claro que él duda de la capacidad de "examinar solamente las obras de la naturaleza" para brindarnos las garantías que necesitamos acerca de la voluntad de Dios, garantías que nos llevan más allá de nuestra experiencia en esta vida. Smith, a pesar de su larga amistad con Hume, no muestra preocupación alguna sobre la adecuación de la teología

empírica, y su desprecio inicial por la metafísica platónica sugiere una fuerte predisposición empirista.[22] Más significativo aún es que Price teme el voluntarismo; Smith no da señales de que éste lo haya incomodado. Ambos son vehementes defensores de lo que Price llama el autogobierno y Smith el autocontrol; pero Price tiene preocupaciones teológicas al respecto que, al parecer, Smith no comparte. ¿Es nuestro autogobierno compatible con el hecho de que Dios sea un tirano a quien debemos obedecer?, o ¿simplemente necesita un Dios que mande lo que podemos ver nosotros mismos para ser razonables? Sólo esto último dará a Price la moralidad en la que insiste. Lo que impulsa el racionalismo de Price es la creencia de que el sentimentalismo es inadecuado para excluir un universo regido por el Dios voluntarista en el que la dignidad humana no puede sostenerse. La guerra epistemológica se hace en nombre de un profundo valor moral.

6. LA FILOSOFÍA MORAL DISUELTA

A diferencia de cualesquiera de sus predecesores, Smith presenta un serio estudio histórico sobre su tema como parte de su tratado sobre filosofía moral. En él Smith pregunta qué efecto pudieran tener sobre nuestros sentimientos morales y nuestra conducta "los razonamientos de la filosofía" (p. 293 [512]). La pregunta surge cuando critica el estoicismo. Siente gran admiración por la imponente virtud del autocontrol, esto es, nuestra capacidad para tener control sobre nuestros sentimientos, y ve la fuerza del estoicismo en su compromiso con esa virtud. No obstante, Smith rechaza el encomio que el estoicismo hace de la apatía y se muestra sumamente crítico respecto a la opinión que éste tiene sobre el suicidio (pp. 281-292). ¿Pueden los razonamientos sobre los que descansan estas repugnantes opiniones realmente alterar los juicios del recluso que está dentro del pecho? Smith admite que el razonamiento estoico algunas veces sí podría pervertir nuestros sentimientos no filosóficos, si bien globalmente considera que lo más probable es que éste nos aliente a realizar "actos de la más heroica magnanimidad y la más amplia benevolencia" (p. 293 [513]). Este punto tiene una importancia que va más allá de la evaluación que hagamos del estoicismo. "El propósito principal de todos los sistemas morales —sostiene Smith— es orientar los juicios de este recluso"; y si el estoicismo dirige inadecuadamente tales juicios, entonces fracasa muy seriamente.

¿Qué tan bien le sirve para el caso a Smith su propia teoría? A veces se le objeta que precisamente como su teoría se propone ser una ciencia, ofrece, en el mejor de los casos, una explicación psicológica de por qué juzgamos moralmente como lo hacemos. Pero dicha teoría no puede guiar nuestros sentimientos porque (es lo que se le objeta) no consigue cimentar nuestros juicios o dar razón alguna que explique por qué habríamos de considerar éstos como algo que posee autoridad.[23] Con todo, esta crítica no consigue percatarse de la fuerza que tiene la teoría de Smith sobre la aprobación. Pedir una justificación para un conjunto de juicios morales justos es preguntar si el espectador imparcial estaría de acuerdo con éstos. Una respuesta afirmativa es toda la justificación

posible para la moralidad. Smith opina que no podemos escapar de nuestros sentimientos morales para conseguir algún otro tipo de autorización.

Sin embargo, el propio Smith plantea una pregunta sobre la capacidad que tiene la filosofía moral para dirigir los juicios del hombre interno. No tiene dudas sobre el poder teórico de su opinión, y afirma que ello hace mucho más que dar cuenta de la existencia y de la eficacia de las normas morales. La simpatía para con los sentimientos de los agentes, aquellos que son afectados por lo que hacen y los meros observadores, explica por qué algunas virtudes son gratas y otras, sobre todo el autocontrol, son sobrecogedoras. La teoría pone al desnudo los orígenes de la distinción entre los deberes de justicia precisos y que pueden hacerse cumplir, y los deberes de la beneficencia, mucho menos fáciles de especificar y de hacer cumplir. La teoría también clarifica la gratitud y el resentimiento y los nexos que tienen éstos con nuestras convicciones sobre el castigo y la recompensa; nuestra aceptación de las desigualdades en posición social y riqueza; nuestra propensión hacia el autoengaño y su remedio; nuestras creencias acerca de la perfección; y nuestra necesidad de hacer caso omiso de meras diferencias en el momento en que habrá de gozarse de un beneficio. No menos importante es que Smith opine que su teoría pone remedio a los defectos que él encuentra en todas las otras concepciones que la historia nos muestra.[24]

Supóngase entonces que su teoría hace lo que él cree ser lo propio de una ciencia: revelar un "principio conector de la naturaleza" y así poner orden en "este caos de apariencias destempladas y discordantes".[25] ¿Qué hace para guiar nuestros sentimientos y de ese modo dirigir nuestras acciones? Como la mayoría de la gente vive según las normas prácticas de la moralidad y no está directamente guiada por sentimientos reales que surgen del pecho del hombre, pudiéramos pensar que la filosofía moral debiera ayudarnos a articular esas normas. Sin embargo, Smith ofrece una evaluación bastante negativa sobre la capacidad de la teoría para ayudarnos en esta labor. Su opinión en parte resulta de aceptar la distinción que el iusnaturalismo moderno hace entre deberes perfectos e imperfectos, los cuales, como en el caso de Hume, él refunda en cuanto a virtudes.

Lo que Smith llama "las normas generales de casi todas las virtudes" son, según él, en casi todos los casos, tan "flexibles e imprecisas" que no son capaces de proporcionar una orientación completa. No podemos formular normas sin excepción para las virtudes de la prudencia, la gratitud, la caridad y la amistad. No obstante, las normas generales de la virtud de justicia son diferentes. Pueden manifestarse "en un altísimo grado" de precisión (pp. 174-175 [316]). Lo más que los autores pueden hacer para facilitar la práctica de las virtudes de beneficencia es describir "el sentimiento del corazón sobre el que cada virtud específica... es fundada", que es una labor que exige delicadeza lo mismo que elocuencia. Es más fácil describir las acciones a que cada virtud nos instaría. Cicerón y Aristóteles fueron muy buenos para ello. Sus obras pueden "inflamar nuestro amor natural a la virtud", y puede que nos lleven a tener sentimientos más finamente diferenciados que los que de lo contrario tendríamos. Esta forma de tratar las normas de la moralidad es lo que se llama propiamente la ética. Si bien ésta es una ciencia sin capacidad de mucha

precisión, aun así es capaz de "producir las impresiones más nobles y perdurables sobre la ductilidad de la juventud" (pp. 328-329 [574-576]). Recordando los orígenes de la *Teoría* de Smith en sus clases universitarias, vemos la función de sus propias descripciones de virtudes y vicios.

Surge entonces un problema porque muchos moralistas no están satisfechos de depurar y exhortar así a los jóvenes. Les gustaría que la ética fuera más precisa. Adoptan la virtud de la justicia como su modelo y tratan de elaborar normas detalladas para que los agentes las sigan, llevando a cabo todas sus obligaciones. El resultado es la casuística, o sea el esfuerzo "de prescribir normas de conducta para el hombre de bien" (pp. 329-330 [576-577]). A los casuistas no les satisfacía pormenorizar las exigencias de la justicia tratándose de acciones individuales. Empujados por las solicitudes de quienes escuchaban confesiones y trataban de escrutar todo pensamiento secreto que pudiera apartarse de la ortodoxia, no dejaronde intentar regular asimismo la veracidad y la castidad. En resumen, trataron de "dirigir a través de reglas precisas aquello que sólo pueden juzgar las sensaciones y los sentimientos". Sus obras son inservibles y aburridas y es una empresa que debería abandonarse. Lo que hay que hacer es elaborar una articulación adecuada de la virtud de justicia; eso le corresponde a la jurisprudencia; ésta y la ética son las únicas partes útiles de la filosofía moral. Al concluir su libro sobre el tema, Smith anuncia que la próxima vez pasará a las preguntas sobre la justicia, en donde el importante trabajo comenzado por Grocio aún no ha sido completado (pp. 339-342 [588-593]).

De lo que podemos ver de la obra de Smith acerca de este tema, en notas que sus estudiantes tomaron en sus clases sobre jurisprudencia, queda claro que aunque la filosofía moral de *La teoría de los sentimientos morales* es algo presupuesto, los detalles no le deben nada y nada añaden a nuestro entendimiento filosófico. Cuando introduce, por ejemplo, los derechos naturales, Smith simplemente dice que su origen es "bastante evidente" y que no requieren otra explicación.[26] La jurisprudencia, luego entonces, que es la única parte de la filosofía moral capaz de un desarrollo sistemáticamente racional, no es filosófica. Ha de desecharse la casuística; y la ética es esencialmente una cuestión de retórica. En opinión de Smith, no parece haber mucho que la filosofía pueda hacer para orientar los juicios del espectador imparcial. Otros, ya se sabe, esperaban algo más de la filosofía moral. Puede que Smith los haya hecho pensar que tendrían que buscar en otra parte lo que andaban buscando y no en el sentimentalismo.

7. REID: LOS PODERES ACTIVOS

El amigo de Smith, Thomas Reid, estaba en total descuerdo con él, pero no porque su teoría no lograra guiar los sentimientos. Reid consideraba que la filosofía moral era una empresa teórica y no práctica. Sustentaba que "dondequiera que hallemos desacuerdo entre las normas prácticas de la moralidad, que han pasado por todos los tiempos, y los principios de cualquiera de las teorías que se han propuesto sobre este tema, las normas prácticas deberían dar la pauta" (*Active Powers,* v.iv, p. 646a).[27] Y en cuanto a lo que

nos lleva a una vida feliz, en cambio, quizá los hombres sabios sepan más que la gente común; pero incluso en este caso el consejo de aquéllos tiene poca influencia en terceros, incluyéndolos a ellos (III.iv, pp. 216-217). Según Reid, la teoría no enmienda la práctica, y su interés en la filosofía moral por consiguiente se concentra en la epistemología y la metafísica de la ética.

Reid nos muestra el porqué de este enfoque en sus *Ensayos sobre los poderes intelectuales del hombre,* publicados en 1785.[28] En éstos Reid elabora una epistemología cuyo propósito es defender las convicciones racionales sobre el conocimiento de nosotros mismos y del mundo en que vivimos. Contra Hume y otros que se han dejado inducir en el error por la teoría cartesiana de que en la percepción sólo estamos inmediatamente conscientes de las ideas que están en la mente, Reid asevera que la percepción nos brinda conocimiento de los objetos externos y de sus conexiones causales. Mientras que Locke y Hume sostenían que únicamente tenemos conocimiento inmediato de los detalles, Reid afirma que tenemos una conciencia intuitiva de los conceptos generales, que simplemente nos son otorgados junto con nuestros poderes mentales, y de las verdades esenciales o axiomas. Sin éstos no podríamos razonar sobre el mundo que nos muestran los sentidos y así no desarrollaríamos las ciencias que tenemos.

Los seres humanos necesitamos razonar debido a nuestra incapacidad de ver, tal como lo hace Dios, todas las conexiones entre las verdades (*Intellectual Powers,* VII.1, p. 476a). Locke sustentaba que las razones morales pueden demostrarse; Reid rechaza esta idea. No lo hace porque piense que el sentimiento es adecuado para explicar la moralidad, sino porque la demostración no es el concepto apropiado que debemos usar para entender su racionalidad. Locke da ejemplos de conexiones abstractas entre conceptos: por ejemplo, donde no hay propiedad no hay injusticia. Sin embargo, la moralidad tiene que ver con obligaciones morales que vinculan a individuos concretos, y como no podemos conocer lo que Locke llamaría las esencias reales de los individuos, no podemos demostrarlas. Tampoco podemos demostrar nuestra propia existencia, aun si no tenemos la menor duda sobre ella. Simplemente tenemos una facultad que nos permite ver que, en ciertos casos, las obligaciones existen. Sin ella no podríamos ser agentes responsables (*Intellectual Powers,* VII.II, pp. 479b-481a). La facultad moral o la conciencia es un poder intelectual (*Active Powers,* III.III.VIII, p. 599a). Como otros poderes cognitivos de base, ésta debe demostrarnos, primero, las verdades, que son conocidas intuitivamente, y también debe permitirnos deducir conclusiones a partir de ellas. Todo razonamiento ha de estar fundado en verdades conocidas sin razonamiento, y la moralidad no es una excepción. De hecho, si alguien carece de intuiciones y es incapaz de ver que ciertas cosas son buenas, y otras malas, entonces no puede razonar sobre la moral (*Intellectual Powers,* VII.II, p. 480a; VII.III, p. 482a).

Es más que un afortunado accidente que la moralidad dependa esencialmente del conocimiento intuitivo de los principios. “Si se dejara que las normas de la virtud fueran descubiertas [...] mediante un razonamiento de cualquier tipo, triste sería la condición de la gran mayoría de los hombres, que no tienen los medios de cultivar el poder del razonamiento.” No obstante, la virtud es algo que se requiere de todos y “el

conocimiento, que es necesario para todos, todos deben poderlos alcanzar" (*Intellectual Powers,* VII.II, p. 481a). Claro que debemos servirnos de la razón para aplicar los "axiomas de la moral" a los casos, y todos nosotros somos falibles al hacerlo. Las bases, empero, son firmes y fácilmente comprensibles (VII.II, p. 481b).

En los *Ensayos sobre los poderes activos del hombre,* publicados en 1788, Reid defiende de varias formas sus afirmaciones sobre la racionalidad de la moral. Aboga por una psicología moral que explique cómo el conocimiento que obtenemos de la facultad moral puede ser eficaz para guiar nuestra acción. Luego intenta, como Price nunca lo hizo, formular los axiomas que son conocidos intuitivamente. Como Price, una vez más, y acaso con mayor éxito, Reid aboga contra la tesis sentimentalista de Hume. Empiezo con las afirmaciones de Reid sobre los axiomas de la moral y la racionalidad de éstos.[29]

8. LA DEFENSA DE LO OBVIO: LOS AXIOMAS INTUITIVOS

Al explicitar las verdades obvias y esenciales, Reid está presentando los rudimentos de un sistema de moral, cosa que no es lo mismo que una teoría moral.[30] Como incluso los poderes de intuición que tenemos de nacimiento necesitan educación y desarrollo, puede ser útil articular los principios de la moral e ilustrar las relaciones que éstos tienen con casos típicos. Un sistema de moral no hay por qué ordenarlo geométricamente. Más bien, como un sistema de botánica, recopila un conocimiento específico y lo hace más memorable. Ya señalé en el capítulo XIV, sección 1, que Reid censura la manera en que los antiguos "metodizaban" la moralidad en cuanto a virtudes y que considera ser más cristiano servirse de los rubros del deber hacia Dios, hacia uno mismo y hacia el prójimo (*Active Powers,* V.II, pp. 640a-642). También opina que es más apropiado empezar con los deberes y no con los derechos, como los autores de jurisprudencia natural tienden a hacer. La moral nos enseña el deber, la jurisprudencia los derechos; los derechos presuponen deberes, que vienen antes (V.III, p. 643a). Y los deberes, el conjunto de actos a los que estamos moralmente obligados, dependen a su vez de las leyes o axiomas que conocemos mediante la intuición.

Hay tres grupos de axiomas. Los del primer grupo detallan, *grosso modo,* las condiciones generales en materia de moralidad: que hay diferencias morales en la conducta humana, que sólo las acciones voluntarias y evitables están sujetas a la apreciación moral, que deberíamos esforzarnos mucho por descubrir cuál es nuestro deber y entonces cumplir con él (V.I, p. 637b).

Los axiomas del segundo grupo son más sustantivos. Dos se refieren a nuestro deber hacia nosotros mismos. Hemos de preferir un bien mayor a otro menor, independientemente de cuándo ocurra; y hemos de acatar "la intención de la naturaleza" conforme aprendemos esto estudiando nuestra propia naturaleza, por ejemplo, siguiendo nuestra conciencia, que tiene como señales el habernos sido dada como guía autorizada (III.III.VIII, pp. 597-598a). Luego vienen dos axiomas sobre nuestro deber hacia los

demás. No hemos de vivir sólo para nosotros, sino que debemos hacer tanto como podamos para beneficiar a los diferentes grupos sociales a los que pertenecemos. Deberemos tratar a los demás como estimaríamos correcto que ellos nos trataran. Esto es lo esencial de la justicia; Reid subraya que ello presupone nuestra capacidad para ver lo bueno y lo malo, por lo menos en la conducta de los demás (V.I., p. 639). Por último, debemos "veneración y sumisión" a Dios.

El tercer grupo de axiomas nos ayuda cuando hay conflictos entre las exigencias de las diferentes virtudes. Éstas son "disposiciones a actuar conforme a una cierta norma general" y, como tales, no pueden entrar en conflicto entre sí; sin embargo, a veces no podemos satisfacer las normas de todas las virtudes de inmediato. Por eso algunas tienen prioridad sobre otras, y Reid opina que la ordenación es obvia. Resulta obvio, por ejemplo, que debemos liquidar nuestras deudas antes de dar regalos (V.I., pp. 639b-640).

El consenso general sobre los principios no demuestra de suyo que éstos sean intuiciones racionales. Los filósofos desde la Antigüedad en adelante han concordado acerca de "las normas prácticas de la moral" mientras discrepan sobre la explicación más adecuada que hay que dar a éstas (V.IV, p. 646a). Reid piensa que la necesidad de defender su racionalidad es algo que ha conocido un desarrollo relativamente reciente, como resultado de "los sistemas modernos de ideas e impresiones". Después de que los filósofos hubieron hecho la distinción entre las cualidades primarias y secundarias y descrito éstas como meras sensaciones en nuestra mente, no tardaron mucho en mandar las cualidades estéticas y morales por el camino de los colores y de los gustos (V.VII, p. 670b). El intento de Reid por mostrar que los actos pueden ser realmente obligatorios y los agentes realmente virtuosos forma parte de su esfuerzo por vencer al sistema epistemológico moderno.

Reid brinda varios argumentos contra el sentimentalismo de Hume. Únicamente tomo en cuenta uno, que expone en detalle una línea de pensamiento sugerida por Cumberland. El pensamiento y el lenguaje comunes suponen que las diferencias morales caracterizan a las acciones y a los agentes y no son una mera expresión de nuestras emociones o deseos sobre ellos.[31] Reid afirma su opinión contundentemente. Cuando digo que tu conducta fue la correcta, esto no es igual a decir que tu conducta me proporcionó un sentimiento especial, ya que lo uno es sobre tu conducta y lo otro sobre mí. Puedes contradecir mi primera afirmación sin ofenderme, pero si me niegas la segunda, ya estás acusándome de mentir. Todos los lenguajes permiten expresiones del primer tipo. No obstante, si "la aprobación moral es un mero sentimiento carente de juicio", entonces cualquiera que emplee este lenguaje o bien está hablando sin saber lo que dice o bien está rompiendo todas las reglas de la gramática y de la retórica por hablar de sí mismo mientras pretende hablar de otra cosa. "Con una consecuencia tal —nos dice Reid— basta para hundir cualquier opinión filosófica de donde pende" (V.VII, pp. 673-674a).[32]

9. LIBERTAD Y MORALIDAD

Argumentos como éste corresponden a la opinión de Reid sobre la teoría de la moral, que da una explicación de "la estructura de nuestros poderes morales" (V.II, p. 642b). Si bien este tema complejo tiene poca relación con nuestro conocimiento cotidiano del deber, atrae casi toda la atención de Reid en los *Active Powers;* y, en la opinión de éste, es poco sorprendente que así sea. Habida cuenta de que debemos confiar en nuestras facultades (III.III.VI, p. 591b), que los principios de la moral son obvios y están fácilmente disponibles a la gente madura y que a partir de ellos se colige el "sistema de moralidad todo", tan fácilmente que quien "desee conocer su deber pueda hacerlo" (V.I, p. 640b), el filósofo moral realmente tendrá poco que decir acerca de la moralidad.[33] Una de las principales diferencias entre Reid y los iusnaturalistas, a los que, como Butler, sigue en importantes aspectos, es que Reid no afirma que nuestro conocimiento de las exigencias morales ha de deducirse de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. Como los iusnaturalistas, él opina que la naturaleza muestra las intenciones que Dios tiene para con nosotros, y afirma que hemos de acatar la intención de ésta; no obstante, al hacer que los axiomas sean evidentes, Reid niega que sea necesario que la gente posea algún conocimiento especial de nuestra naturaleza para obtener el conocimiento moral. No por ello deja de pensar que la teoría de la moral es "parte importantísima de la filosofía de la mente humana" (V.II, p. 643a). Lo que la hace tan importante no es simplemente la evidencia que nos da de que concebimos deseos para el bien de los demás al igual que deseos de interés personal, sino el hecho de implicarse en cuestión de si somos o no agentes de verdad, o, como Reid lo formula, si tenemos auténticos poderes activos.

Al tocar este tema, que trata con gran amplitud, Reid está respondiendo a la preocupación de que en un universo como el que la ciencia moderna nos muestra no hay cabida para nadie verdaderamente activo que no sea Dios. Y en su respuesta desarrolla la línea de pensamiento de Clarke. La creencia de que algunas cosas actúan y otras son actuadas es uno de los puntos fijos de la creencia racional de la que Reid se niega a dudar (I.III, p. 519a). La idea sobre el poder es sencilla. No es algo adquirido mediante el sentido o la reflexión, sino que es conocido sólo indirectamente por lo que observamos de manera originaria (I.I, p. 514). Si bien Locke se equivocó de muchas maneras en lo tocante al poder, sí estaba en lo cierto cuando sostenía que "la única noción o idea clara que tenemos del poder activo se toma del poder que hallamos en nosotros para dar ciertos movimientos a nuestro cuerpo, o una cierta dirección a nuestros pensamientos" (I.V, p. 523a). Dado que poseemos voluntades, ¿cómo encajamos en el mundo causalmente ordenado en que vivimos? Reid nunca cuestiona la creencia racional de que cada acontecimiento o cada cambio debe tener una causa (IV.II, p. 603a). Con todo, no deja de plantear preguntas sobre la manera racional en que se habla de que un acontecimiento es causa de otro. Esto no debemos tomarlo literalmente, no más que cuando decimos que el sol está saliendo. Como no podemos obtener conocimiento sobre la causalidad o sobre el poder mediante nuestros sentidos (aquí Reid acepta la opinión de Hume), todo lo que realmente sabemos sobre la naturaleza es una secuencia de

acontecimientos en forma de leyes. Eso basta para satisfacer nuestra curiosidad, instruirnos sobre lo que hay que esperar, y mostrarnos cómo hacer que las cosas pasen (I.VI, p. 526b; IV.III, pp. 606b-607a). Piense Hume lo que piense, las regularidades no constituyen causas, pero, estando la naturaleza de por medio, nos dan todo lo que necesitamos. Puede que Dios mueva las cosas naturales directamente o mediante intermediarios, o por medio de un mandato inicial; poco importa, y es imposible decidir en un sentido o en otro. "Únicamente en las acciones humanas, que pueden imputarse por encomio o por reprensión —dice Reid—, es necesario que sepamos quién es el agente"; y esto sí que podemos saberlo.

Lo que importa es el acto de voluntad, o volición. El deseo y el apetito pueden adoptar casi cualquier cosa imaginable como sus objetos, pero la voluntad puede adoptar como su objeto sólo "alguna acción nuestra", ya sea pensamiento o movimiento corporal, que ocupe nuestro pensamiento o que creamos que esté en nuestro poder (II.I, pp. 531a-533a). Querer algo es determinarnos a hacer el acto en cuestión. Únicamente las acciones que provienen de la voluntad son voluntarias (II.I, p. 531a; IV.I, p. 601b). Reid de buen grado admite que ni él ni nadie más sabe cómo las determinaciones de la voluntad controlan los pensamientos o hacen que el cuerpo se mueva (I.VIII, p. 528a). La cuestión central, para él como para Locke, es ¿qué determina la voluntad?

Reid opina que en casos de libre volición la persona cuya voluntad está involucrada es la causa de la volición. Aquí Reid llega a su afirmación principal sobre el poder activo de los seres humanos. Nosotros simplemente poseemos el poder de determinar nuestras voluntades a esto o lo otro, o sea actuar o abstenerse. Como la causalidad consiste en ejercer un poder activo esencial, y no en una conjunción constante, Reid no da cuenta de lo que es ese tipo de determinante y opina que no hay cabida para una investigación más exhaustiva sobre las causas. Podemos preguntarnos por qué alguien eligió hacer algo. Pero eso, tal como veremos, no es necesariamente preguntar qué causó que el agente determinara su voluntad de ese modo. Puede que se trate de las razones del propio agente (IV.I-II, pp. 601a-604a).

Una concepción del agente como un tipo especial de causa es, pues, algo central para la explicación que da Reid sobre la libertad y la moralidad. La capacidad de acción no siempre interviene al explicar nuestra conducta. Pero cuando nuestra capacidad de acción explica por qué hemos determinado nuestra voluntad de tal o cual manera, entonces, dice Reid, somos libres y somos enteramente responsables de las acciones que resultan.

No es de sorprender que Reid no acepte la postura, afín a Hume, de que los motivos determinan necesariamente la voluntad. Como Clarke, Reid sustenta que los motivos de ninguna manera son causas eficaces. Un motivo "no es algo que existe, sino algo que se concibe", y por ello no es el tipo de entidad conveniente para entrar en relaciones causales (IV.IV, p. 608b). Los adeptos del necesitarismo suponen que el mundo está compuesto de materia inerte, que nunca actúa pero sobre la cual sí se actúa. Como piensan que la conducta de los seres inteligentes forma parte de ese mundo, también piensan que los motivos funcionan sobre la voluntad en proporción de la fuerza y dirección de éstos. No obstante, si consideramos a los seres racionales como auténticos

agentes, entonces debemos decir que los motivos *influyen* en la acción tal como lo hace el consejo, pero no la causan.

Entre los motivos que influyen en la acción están los que provienen de los principios racionales de acción. Sabemos que estamos influidos por lo que pensamos globalmente sobre nuestro bien; y careciendo de razón, ni siquiera podríamos concebir un bien de ese tipo (III.III.II, pp. 580b-581). También puede movernos la idea de nuestro deber, al cual, como es un concepto sencillo, no puede reducírsele al de mero interés. No tenemos fundamento para dudar de que aquí nuestros juicios también influyan en nosotros. Si no pudiéramos gobernarnos mediante esos principios racionales, se nos dejaría sin rumbo y a la merced de las pasiones, que, dice Reid, no contienen un orden inherente (III.III.V, pp. 586b-587). Pero no estamos ante esta desventura. El conocimiento moral y el libre albedrío colaborarán para hacer de nosotros agentes que se auto-gobiernan.

10. EL LEGADO DE REID

Reid apunta que "la bondad y la rectitud desinteresadas de Dios" son lo que hace de él un objeto de devoción, más que de temor, y que hemos de obedecerlo por principio y no por "servilismo" (III.III.IV, p. 585b). Por lo demás, la antigua preocupación de la deidad voluntarista parece no estar presente en las páginas de Reid. Y aunque argumenta contra el egoísmo psicológico, no es algo que le preocupe sobremanera. Tampoco es el escepticismo práctico un peligro viviente. Nadie, ni los epicúreos, siempre en busca de placer; ni siquiera Hume, el escéptico tristemente célebre, duda auténticamente de la realidad de las distinciones morales (III.III.V, pp. 587b-588a; *cf.* III.III.VII, p. 594a). Lo que vemos del gobierno divino del mundo que nos circunda hace evidente que para Dios la benevolencia no es la totalidad de la virtud (IV.XI, p. 633b). Lo mismo es cierto para nosotros: como debemos confiar en nuestras facultades, y nuestras intuiciones nos muestran una pluralidad de principios morales, no podemos suponer que la moralidad sea solamente una cuestión de benevolencia. La perplejidad moral puede surgir debido a la pluralidad de principios básicos, pero en su conjunto "el sendero de la verdad es un sendero llano" (V.I, p. 640b).

Lo que más ejercita Reid el filósofo es la defensa de las reivindicaciones racionales del conocimiento. El ataque contra el sentimentalismo de Hume es parte de su defensa. También lo es el intento de Reid por explicar cómo podemos ser agentes con autogobierno en el mundo que nos muestra la ciencia. Debe rechazarse la concepción necesitaria de Hume. Para Reid ésa es la teoría que pone en peligro a la moralidad. En el sistema de necesidad, el mundo es simplemente una gran máquina que Dios opera mediante principios mecánicos, sin dejar cabida al gobierno moral. Las leyes y los castigos sólo pueden ser otras tantas palancas para hacer que nos movamos. El necesitarismo reduce demasiado nuestra autoestima, tentándonos al fatalismo. Verdad es que tampoco debemos "exaltar los poderes del hombre exacerbadamente". Nunca debemos olvidar nuestra dependencia de Dios (IV.XI, pp. 635b-636a). No obstante,

cuando tenemos garantías de que poseemos libre poder activo, nos vemos justamente no como meros instrumentos de Dios sino como sus sirvientes de confianza. Dentro de nuestra esfera tenemos un ámbito adecuado de autogobierno y, así, "puede decirse que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios" (IV.V, pp. 615b-616a; *cf.* IV.IV, p. 612a). Si se necesita la filosofía moral para defender esta comprensión de nuestro lugar en el universo, entonces la perspicacia puramente teórica que puede darnos vale la pena continuarla.

Por muy diferentemente que interpreten los dictados de nuestras facultades morales, Price, Smith y Reid concuerdan en tomarlos como instrucciones de Dios. Nuestra capacidad para darnos cuenta nosotros mismos de lo que hemos de hacer y estar motivados para hacerlo sin necesidad de sanciones impuestas externamente nos hace seres enteramente autogobernados. Sin embargo, nuestro autogobierno equivale a acatar una orden que no ha sido dispuesta por nosotros. Más aún: es el gobierno que tiene Dios del universo lo que nos permite tener confianza en que, aun sin conocer (algo imposible de alcanzar) todas las consecuencias de nuestras acciones, actuamos lo mejor posible cuando seguimos las instrucciones morales que Dios nos da. Como individuos podemos autogobernarnos porque no vivimos en un mundo huérfano de padre. El bienestar de la totalidad es, en última instancia, responsabilidad de Dios y no de nosotros.

Price y Smith fueron muy leídos en vida, pero sus opiniones sobre la moralidad no ejercieron mucha influencia en las generaciones ulteriores. En el siglo XIX el sentimentalismo se perdió de vista.[34] El interés sólo revivió en el siglo XX, primero con los positivistas y luego con los filósofos interesados en explicar las conexiones entre la convicción y la motivación moral. Y si bien el hecho de que Price recurra a los principios evidentes ayudó a plasmar las opiniones de Reid, lo que perduró fue el intuicionismo de Reid y su defensa del sentido común. A partir de allí surgieron escuelas de pensamiento británicas, estadunidenses y francesas que tuvieron influencia hasta bien entrado el siglo XIX. Parecía ofrecer la mejor esperanza para apuntalar una oposición cristiana a la promesa de Bentham de elaborar un método de ética secularmente hedonista. El intuicionismo de Reid perduró generalizando las versiones de la opinión a la que Mill se opuso tan enérgicamente y que Sidgwick trató de reconciliar con el utilitarismo, que era su principal enemigo.[35]

[1] Véase, de Kant, "Anuncio del programa de sus lecturas", *Gesammelte Schriften* 2.311 (*TP*, p. 298). Para su admiración por Smith, véase 10.126, carta del 9 de julio de 1771; 15.1, núm. 767; 15.2, núm. 1355; XIX, núms. 6628, 6798 y 6894. Véase también la introducción del editor de *Theory,* de Smith, p. 31.

[2] Véase también de Price, *Dissertations,* p. 97: negar a la Providencia es "hacer que el universo se transforme en algo desolado y en estado de orfandad". Es un eco de la observación de Shaftesbury de que "la idea de vivir en un universo desequilibrado" sería algo sumamente melancólico. Véase el capítulo XIV, sección 9.

[3] Sobre el conocimiento que Kant tenía de Reid, véase Kuehn, 1987, capítulo IX. Las vidas de Price y de Smith se traslaparon con bastante exactitud; Reid había nacido antes y murió después que ellos. Smith conocía a Price y a Reid personalmente; conocían la obra de uno y otro y ocasionalmente la comentaban.

[4] Adam Smith trata a Mandeville como a un escéptico práctico y destructivo, en contraste con Epicuro y Hobbes, así como con Hutcheson (*Theory,* pp. 307-313 y 315).

[5] Para Hutcheson sentir aprobación es una manera de disfrutar de la acción de alguien. Según dice éste, es como cuando nos agrada una pieza musical más que la meditación de una verdad. Véase *Illustrations,* p. 136.

[6] Sobre el platonismo de Price, véase Zebrowski, 1994.

[7] La línea argumental de Price se la sugiere el párrafo final del ensayo de Butler "Of Personal Identity", en *Works,* II.

[8] Los teóricos que Price tiene en mente son John Gay y David Hartley, cuya obra trato en el capítulo XIX, sección 1. Más adelante el aliado unitario de Price, Joseph Priestley, sustentó opiniones similares sin inmutarse por las críticas de aquél.

[9] *Dissertations,* pp. 9-10 y 15-17.

[10] En la introducción a su edición del *Review,* Raphael dice que Price fue "el primero en aplicar la palabra 'intuición' al juicio moral" (p. xiv). John Balguy cita un enfoque anterior sobre este empleo del término. Asegura que un objetor se pregunta si, dado que Balguy ve un cierto vínculo moral "inmediatamente, o por decirlo así, intuitivamente", sería de esperar que cualquiera lo viera. El término "por decirlo así" sugiere que para el objetante es nuevo este uso. Balguy, *Tracts,* p. 114.

[11] Whewell, 1852, no habla de Price, quizá porque éste era galés. Sin embargo, en su propia teoría moral Whewell está más cerca de Price que de cualquier otro predecesor, sobre todo si se tienen en cuenta las sugerencias de Price sobre el mejoramiento progresivo, que incluye el mejoramiento en nuestro entendimiento de las ideas de cada uno de los rubros de la virtud o del deber.

[12] Aquí Price trata de corregir a Butler, quien, como ya lo apunté en el capítulo XVI, sección 6, dice que la conciencia moral puede considerarse como "un sentimiento del entendimiento o una percepción del corazón; o lo que parece ser la verdad, algo que incluye a ambos" (*Dissertation on Virtue,* II.1, en *Works,* II).

[13] Sus folletos sobre estos temas, que se reimprimían frecuentemente y fueron populares más allá de toda expectativa, le granjearon los honores de los Estados Unidos y de Francia, así como la enemistad de Edmund Burke.

[14] Price nada dice sobre la necesidad de mejorar la situación de las mujeres.

[15] Véase *Dissertations,* p. 137n, en donde Price aboga por el progreso, incluyendo el progreso que va más allá del nacionalismo y hacia la paz mundial, como parte de su esperanza de que cada vez más seres humanos se salvarán por la eternidad y no serán condenados. Para un estudio completo del milenarismo de Price, véase Fruchtman, 1983.

[16] Price no piensa que debamos esforzarnos por alcanzar la perfección (*Review,* p. 221).

[17] Para la recepción de *La teoría de los sentimientos morales,* véase la introducción a ésta del editor en inglés, sección 3(a).

[18] Para una reseña muy útil sobre lo que se pensaba antes de las relaciones entre *La teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones,* véase la introducción a la *Theory,* sección 2(a). Véase también Fitzgibbons, 1995.

[19] La expresión "el espectador imparcial" se emplea en la frase de la carta dedicatoria añadida a la republicación en forma de libro, en 1711, del diario *The Spectator,* de Addison y Steele. Hume habla de "investigación imparcial" y de "investigador imparcial" pero no usa la frase que Smith hizo famosa. Smith ya se sirve de ella en la parte I (*Theory,* p. 26) pero modifica la teoría que ésta conlleva conforme sigue adelante. No he apuntado todas las evoluciones; véase particularmente *Theory,* pp. 134-135, en donde se hace hincapié en la necesidad de imparcialidad.

[20] Para Smith véase *La riqueza de las naciones,* v.i.g.

[21] La cita proviene del informe de John Millar sobre la enseñanza de Smith, tal como figura en el libro de Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.,* en *Works,* III.274. Para nuestra ignorancia al respecto, véase la introducción a *Works,* v.4.

[22] Esta actitud queda clara en el ensayo "The History of the Ancient Logics and Metaphysics", en *Essays;* por ejemplo, véase la p. 125.

[23] Sea por ejemplo el capítulo 11.1 de Campbell, 1971.

[24] Por ejemplo, el defecto en la teoría de Hume, que aparece en la observación de éste, *Treatise,* p. 416, sobre el hecho de que es igualmente razonable para él preferir la muerte de innumerables desconocidos a recibir un rasguño en el dedo. Smith critica duramente este punto en *Theory,* pp. 136 y ss.

[25] "History of astronomy", en *Essays,* pp. 45-46.

[26] *Lectures on Jurisprudence* (B), en *Works,* v.401 y 459.

[27] Este punto también se hace valer en los apuntes del curso de Reid, *Practical Ethics,* p. 111. Las referencias textuales a *Active Powers* y a *Intellectual Powers* son de *Works.*

[28] Las ideas primordiales ya se vislumbran en una de las primeras obras, "Oraciones filosóficas", que fueron dadas en ejercicios de graduación en 1756 y 1759, en términos que evocan a lord Herbert de Cherbury; véase *Philosophical Orations,* p. 951, en donde Reid insta a los filósofos a no afanarse por derruir las nociones comunes sino construir a partir de ellas.

[29] Para una explicación más completa de la filosofía moral de Reid, véase la introducción de Haakonssen a *Reid's Practical Ethics,* o, alternativamente, el capítulo 6 en Haakonssen, 1996.

[30] Por supuesto que también está contestando a la queja de Locke de que los teóricos del innatismo en la moral nunca nos dicen qué principios son innatos: Locke, *ECHU,* I.II.14, p. 76.

[31] Para un punto semejante en *Laws of Nature,* de Cumberland, 5.xvi, pp. 214-215, véase el capítulo VI, sección 5. No tenía conciencia de este pasaje cuando comenté los argumentos de Reid en Schneewind, 1977, p. 67.

[32] Hume mismo recurre al lenguaje común como guía para nuestros sentimientos morales, al observar que "cada lengua" posee palabras aprobatorias y desaprobatorias (*Principles of Morals,* p. 174).

[33] No deseo subestimar el compromiso de Reid para enseñar a sus estudiantes a ser agentes morales más sensibles. Tal como Haakonssen, 1990, lo demuestra, al tratar la jurisprudencia natural Reid abarcó muchos temas de importancia para la vida moral. Que así lo hiciera es algo bastante compatible con las opiniones que dio a la imprenta, ya que, como él lo dice, los que han reflexionado más sobre estos asuntos pueden ser capaces de ilustrar a los demás (*Active Powers,* V.II, p. 642a).

[34] Con la excepción de Thomas Brown; véase Schneewind, 1977, pp. 78-80.

[35] Para la historia de estas controversias en la Gran Bretaña del siglo XIX, véase Schneewind, 1977; Haakonssen, 1996, y Stefan Collini, Donald Winch y John Burrow, eds., *That Noble Science of Politics* (Cambridge, 1983).

XIX. LOS EFECTOS NOBLES DEL EGOÍSMO

EL ARTÍCULO sobre el "interés" en la *Enciclopedia* de Diderot abre dando cuenta de las ambigüedades de la palabra, expone la idea de que el egoísmo bien entendido es el origen de todas las virtudes, y deplora los esfuerzos de Nicole, Pascal y La Rochefoucauld por pintar el egoísmo como algo inicuo. El enciclopedista piensa que lord Shaftesbury exige un desinterés que es imposible y que, además, éste "no ve suficientemente bien que los nobles efectos del egoísmo, el amor al orden, al bien moral, a la benevolencia, sólo pueden influir en algunas acciones de quienes viven en una sociedad corrupta".[1] Muchos autores dieciochescos sostenían que el egoísmo podría surtir efectos nobles incluso en una sociedad corrupta. Es más, quizás hasta sin hacernos benevolentes.

Los nuevos defensores del egoísmo se opusieron a los sentimentalistas con el mismo vigor que los racionalistas. No consideraban, como Nicole, que nuestro egoísmo era el resultado del pecado ni trataron de demostrar cómo podía vencerlo Dios a espaldas de nosotros. Su propósito no era apoyar una política absolutista demostrando que sin ello las egoístas pasiones humanas nos llevarían a la autodestrucción ni desenmascarar cualquier deseo supuestamente generoso y benevolente. Tampoco sustentaban que el egoísmo, acrecentando nuestra preocupación por nuestro interés a largo plazo, puede actuar como una fuerza compensadora en contra de las explosiones de la pasión.[2] Los nuevos defensores consideraban que una psicología y una moralidad del egoísmo eran la única teoría capaz de entender nuestros motivos y nuestras acciones y encaminarlas inteligentemente. Lo que dividía a los nuevos partidarios del egoísmo en sus propias filas era su entendimiento del universo en donde el egoísmo nos regiría. Los primeros teóricos del egoísmo en Inglaterra, que lo defendieron después de Butler y Hutcheson, y pese a las críticas de éstos, nos llevaron a vivir en un universo ordenado divinamente. En Francia los partidarios del egoísmo no aceptaron este pensamiento reconfortante. Y además orientaron el suyo, tal como los ingleses nunca lo hicieron, en torno a la idea de que el mundo social era algo profundamente corrupto. Algunos de ellos también pensaron que éste era susceptible de mejora y que la filosofía podía prestar ayuda. Jeremy Bentham llevó este interés de los franceses por reformar a un escenario inglés por lo demás bastante autosuficiente. Los resultados aún están con nosotros.

1. ASOCIACIÓN Y UTILIDAD

En un conciso ensayo titulado "Concerning the Fundamental Principle of Virtue of Morality", publicado en 1731, un clérigo que alguna vez fue catedrático de Cambridge, llamado John Gay (1699-1745), presentó una línea de pensamiento que catapultó el nuevo egoísmo.[3] Gay se presenta como un seguidor de Locke que está convencido de la forma en que Hutcheson describió la moralidad. Estamos de acuerdo de inmediato con la

virtud, y sin pensar en sus resultados, la escogemos por sí misma y actuamos oportunamente sin tener en cuenta el interés personal. Sin embargo, Gay opina que las cosas no pueden detenerse ahí y que debe haber una explicación más profunda de lo que aprobamos y de nuestros motivos, proporcionándonos una que está edificada en torno a una teoría sobre la asociación de ideas (pp. xiii-xiv).

Su pensamiento de base es sencillo. En materia de moralidad somos como el avaro: al principio a éste le gusta el dinero por lo que obtiene con él; no obstante, en un momento dado olvida la razón inicial de su afición y le da por querer el dinero por el dinero mismo. Un mecanismo similar produce nuestras intuiciones evidentes de las leyes morales o de lo que es meritorio. Primero, solemos ver que cierto tipo de acciones son benéficas para todos. Como nosotros mismos estamos entre los que salen ganando con dichos actos, sentimos una aprobación interesada de éstos. Y así venimos a asociar los actos benéficos, y quienes los ejecutan, tan estrechamente con nuestro sentimiento de aprobación que pasamos por alto el acrecentamiento de nuestra propia felicidad, que es lo que realmente causa nuestra aprobación. Y entonces equivocadamente explicamos nuestra supuesta aprobación inmediata de la beneficencia en función de unas simples ideas innatas o de unos simples sentimientos instintivos (pp. xxx-xxxi).

Nuestros motivos supuestamente benevolentes ocurren de manera similar. No solamente sentimos aprobación o amor hacia quienes nos benefician, sino incluso queremos que ellos nos aprueben, porque si lo hacen nos beneficiarán. Sabemos que la gente nos dará su aprobación si procuramos nuestro propio bien en formas que deliberadamente incluyan el bien de ella como un medio para lograr el nuestro (pp. xxiv-xxv). De ahí que instemos en nosotros mismos esos deseos que consiguen que los demás nos den su aprobación. Y finalmente olvidamos que adquirimos esos deseos para nuestro propio provecho y los tratamos como parte de nuestra naturaleza originaria. Tal como nuestro avaro llega a querer el dinero por el dinero mismo, igualmente nosotros llegamos a disfrutar por prestar ayuda a los demás, olvidándonos de nuestro interés inicial.

La psicología reduccionista de Gay le permite elaborar una nueva teoría de la virtud y la obligación. La noción de virtud es una idea de modo mixto, según la óptica de Locke. Es "la conformidad a una norma de vida, que dirige las acciones de todas las criaturas racionales en lo que hace a la felicidad de todas ellas; una conformidad a la que está obligado cada cual en todos los casos" (p. xvii). Además de saber lo que es la virtud, debemos reconocer qué actos son virtuosos. Debemos conocer el criterio de la virtud. Gay lo obtiene tomando en cuenta las ideas de estar obligado y de ser obligado a algo. Ambos términos se refieren a "la necesidad de hacer o de omitir cualquier acción para poder ser feliz". Así que nada puede obligarnos, si no es nuestro interés por nuestra propia felicidad. Gay introduce la voluntad de un legislador sólo indirectamente. La virtud, por definición, *siempre* obliga. Pero solamente Dios puede hacernos felices o infelices en todos los casos. De ahí que la voluntad de Dios deba ser el origen final de la moralidad, y así pues, su primer criterio.

¿Y cómo, entonces, hemos de aplicar el criterio? Dios, que es perfecto y nada necesita, debe de haber dispuesto nuestra felicidad cuando creó el mundo. La felicidad de

la humanidad es por lo tanto un indicador de la voluntad de Dios, y por ende el siguiente criterio para la virtud. Lo que es bueno o apropiado para ese objetivo es un criterio más; la recta razón, al juzgar asuntos de este tipo, otro. Todas las teorías morales se reducen a lo mismo (pp. xix-xx).

Así, Gay funciona con la crítica sentimentalista del racionalismo ético de Hutcheson. Está de acuerdo en que nuestras convicciones morales necesariamente nos mueven a la acción. Gay entonces le da su propio giro a esta opinión, sustentando que el deseo es lo único que nos mueve a actuar; el deseo surge únicamente cuando disfrutamos de algo; y disfrutar de algo es considerarlo parte de nuestra felicidad; y actuar por lo que consideramos parte de nuestra felicidad equivale a que sea el interés personal el que nos mueva. Verdad es que parece que Gay simplemente no hubiera observado los intentos que Hutcheson hizo para demostrar la falacia de este razonamiento. Sin embargo, su asociacionismo le permite pensar que las críticas no hacen mella en su propia versión del egoísmo. Él no niega que sintamos aprobaciones inmediatas y motivos benevolentes. Sin embargo, tal como Hutcheson lo sustenta, éstos no son simples. Son asociaciones de ideas más simples. Lo único que sucede es que no logramos observar el origen de ellas o su complejidad.[4] Gay opina que su teoría es un empirismo de mejor cuño que el de Hutcheson por exigir menos entidades inexplicadas.

El uso que hace Hume del asociacionismo era bastante diferente del de Gay. Hume globalmente no lo empleó para afirmar que ciertas ideas no eran "sino" una combinación de otras. La aprobación moral, el amor, la voluntad y los deseos benevolentes son para Hume cosas simples. Puede que las asociaciones expliquen sus causas y efectos pero eso no las hace idénticas a ellas. Ese tipo de asociacionismo reduccionista fue desarrollado ampliamente por David Hartley (1705-1757), cuyo tratado, publicado en 1749, lleva un título (*Observaciones sobre el hombre, su constitución, su deber y sus expectativas*) que sugiere cómo se propuso vincular la psicología, la moralidad y la religión. Autoproclamándose seguidor de Newton y de Gay (*Observations,* I.5-6, 115), Hartley dice que la obra de Newton sugería que había que localizar el sustrato físico de las ideas cuyas asociaciones explican toda nuestra vida mental, en vibraciones diminutas de los nervios a las que él llama "vibratúnculo" (I.60). Éstas ocasionan sensaciones, que a su vez generan ideas y placeres, o dolores, simples; y cuando varias de éstas se combinan ocasionan todos los demás contenidos de la mente.

Los grupos de ideas asociados a los sentimientos de placer y de dolor generan las pasiones, que a su vez se transforman en amor y en odio y nos mueven a actuar (I.381 y ss.). Los placeres y los sufrimientos complejos, como los que resultan de la compasión, el sentido moral y el sentimiento por Dios, o la *teopatía,* empiezan todos a partir de placeres y sufrimientos perceptibles (I.428 y ss.). Hartley describe la evolución moral normal como algo que arranca del "burdo interés personal" con el que todos comenzamos, pasando por un "interés personal refinado", que se satisface con los placeres que dan la compasión y el sentido moral, hasta llegar al "interés personal racional" que disfruta con la devoción por Dios (I.471-472). Lo que explica Hartley, lo mismo que Gay, no es que pensemos conscientemente que amar a nuestros prójimos nos

será más grato que originar nuestra propia prosperidad, y que el amar a Dios será aún más agradable. Más bien es que llegamos a tener asociaciones de tal intensidad entre ayudar a los demás y nuestro propio disfrute que ya no se piensa por separado en este último. Hartley piensa que esto "prueba, a partir de la doctrina de la asociación, que hay y debe de haber algo como la benevolencia pura y desinteresada, así como una relación justa de su origen y de su naturaleza" (I.487). Existe una explicación análoga sobre el amor puro y desinteresado de Dios.

Es claro el resultado moral. Somos capaces de ir en busca únicamente de lo que pensamos acarreará nuestro propio placer, y podemos aprender que cuanto más disfrutemos con el placer de los demás, más placentera será nuestra vida. Los placeres del sentido, de la imaginación, del honor y del interés personal a corto plazo debieran, pues, estar regidos por los placeres de la benevolencia, de la piedad y del sentido moral (II.223, 254, 272 y 289). Hemos de continuar con esto hasta el punto en que los placeres "teopáticos" nos lleven a la "auto-destrucción... y al puro amor de Dios" (II.292-293). Incluso nuestra benevolencia será parcial e imperfecta hasta que nos situemos en el punto de vista de Dios y "veamos todo desde allí" (II.321).

Hartley no nos dice que utilicemos un solo principio consecuencialista para guiar nuestras acciones. Nunca conocemos todos los resultados de lo que hacemos y no podemos determinar qué acto "es el que más contribuiría a acrecentar la felicidad y a atenuar la aflicción". Aun cuando sepamos que la benevolencia hacia todos nos aporta a nosotros la máxima felicidad, debemos guiarnos por normas menos generales (II.303-304). Debiéramos seguir las escrituras y nuestro sentido moral, sopesar las consecuencias, ponernos en el lugar del otro, cuidar de la familia, de los amigos y de la gente que es buena y religiosa antes de ayudar a los demás, ser fieles y obedecer y reverenciar a los jueces (II.304-310). El sentido moral debiera ser nuestro instructor cuando se requieren decisiones rápidas, pero a su vez debería ser guiado por la piedad y la benevolencia (II. 349-351).

2. DIOS Y LA MÁXIMA FELICIDAD

Tanto Gay como Hartley presentan una ética cristiana del amor; sin embargo, mientras que aquél ve a Dios como alguien que nos obliga a ser virtuosos y por ello mismo actuar con amor hacia todos, éste lo ve como el gran placer, que, nada más sentirlo, nos impulsará a actuar con amor hacia todos. El propósito de ambos es defender el cristianismo sirviéndose de una moralidad que ellos piensan que sus lectores aceptarán con el objeto de fortalecer una piedad que, según constatan, es objeto de críticas. El intento apologético es aún más claro en el ataque que John Brown hace a la ética deísta de lord Shaftesbury, "On the Motive to Virtue", el segundo de sus tres *Essays on the Characteristics,* de 1751.

Con Hartley, Brown piensa que todo el mundo está de acuerdo en materia de moralidad. Y la virtud exige que nos comprometamos a "producir voluntariamente la

mayor de las dichas" (*Essays,* pp. 136-137). Los teóricos del sentimiento y de la intuición no parecen concordar con esto. Pero es que sus opiniones son sumamente imprecisas, sin que puedan servir como prueba real de virtud (pp. 116-118). Los sentimentalistas y los racionalistas, por igual, se ven al final obligados a apelar a las consecuencias a guisa de una verdadera orientación, en lo cual el sentido común está de acuerdo. La formulación de Brown simplemente explicita lo que ya todos saben (pp. 133-135).

El problema es que "el único motivo" mediante el cual puede llevársenos a practicar la virtud "debe ser el sentimiento inmediato, o la perspectiva de la felicidad futura y privada" (p. 159). Los efectos naturales de la virtud y del vicio no bastan para garantizar la coincidencia del requisito moral con el motivo eficaz, como tampoco basta ser recompensado con honores (pp. 197-198, 202-203 y 209). Si bien hay gente que disfruta naturalmente con la benevolencia, no es así en el caso de otros, y pese a las esperanzas de Gay y de Hartley, disciplinando el carácter no va a llenarse el vacío (pp. 207-209). Como la ley humana no alcanza el corazón, no puede ordenar que se ejecuten los deberes imperfectos. La única manera de garantizar "una coincidencia completa y universal entre la felicidad privada y la pública" es convenciendo a todo el mundo de que un Dios omnisciente nos hará felices o desdichados según vivamos o no virtuosamente (pp. 209-210).

Brown hace lo imposible por negar que su opinión sobre lo que motiva la virtud es algo vil, rastrero o servil, tal como Shaftesbury lo había afirmado (pp. 213 y 219). En su tercer ensayo, de hecho, sugiere que el cristianismo demuestra que el verdadero yo es el que ama a los demás, de suerte que las sanciones divinas no solamente nos llevan a acatar externamente la ley sino a la máxima perfección humana (p. 329).[5] Sin embargo, la marcada impresión que deja el ensayo sobre la virtud es que ésta es una cosa y la felicidad otra, y que en el devenir del mundo no se compaginan, ni siquiera en el caso de un yo perfecto. Malebranche, Clarke y Mandeville habían presentado todos algo similar al problema que plantea Brown; pero ninguno lo había definido exactamente en los términos de éste. Sin embargo, Brown simplifica las cosas. No ve ningún problema esencial en materia de inconmensurabilidad. No hay más que un motivo disponible, y no hay sino un fin moral que se justifique. Si bien el motivo no nos lleva naturalmente a procurar el bien, ambos están hechos para que Dios los junte.

La exposición más completa y más leída de la solución teológica al problema de hacer que concordaran el motivo y el fin vino de William Paley. Su libro, *Principios de moral y filosofía política,* publicado en 1786, sirvió durante décadas como libro de texto en Cambridge y fue reimpreso repetidas veces.[6] Paley pensaba que las adiciones supersticiosas habían ocultado la sencillez de los Evangelios, y que, tal como lo afirmaba en la dedicatoria del libro, "aquello que haga a la religión algo más racional la hace más creíble". Si entendemos las cosas apropiadamente, entonces la sentencia del doctor Johnson será cierta: "La religión parecerá ser la voz de la razón y la moralidad la voluntad de Dios". Paley se quejaba de que los iusnaturalistas escribían demasiado sobre asuntos legales específicos y sobre asuntos internacionales para servir a un sistema de

ética que consiste en "dirigir las conciencias privadas en la conducta general de la vida humana". También marcan demasiada distancia entre la enseñanza de la razón y la de las Escrituras. Paley propuso arreglar esto ofreciéndonos un sistema en el que se aplique el principio básico a los problemas de la época, y resalta en su prefacio que su teoría sobre "la necesidad de *normas generales*" confiere unidad a lo que, de otra manera, pudiera parecer una serie de temas inconexos.

Paley comienza con la primera de las preguntas de Gay, o sea la que se refiere al criterio de la virtud. Al rechazar la ley del honor, la ley del terruño y la ley de las Escrituras como algo incapaz de ofrecernos una orientación completa, igualmente rechaza la competencia de una facultad especial para cumplir con este papel. Ya sea que se le llame sentido moral, conciencia o intuición (y todos éstos vienen siendo lo mismo), no se necesita ninguna facultad de ese tipo para dar cuenta de nuestros juicios morales. Tal como estos términos lo sugieren, estamos de acuerdo con la virtud, aun cuando no nos beneficie personalmente; pero esto es así porque empezamos por estar de acuerdo con lo que *sí* nos beneficia. El sentimiento, entonces, acompaña la concepción de los actos aunque no saquemos provecho de ellos. Una vez que algunos adquieren este hábito de aprobación desinteresada, se difunde a otros por imitación y por instrucción. Como una facultad moral especial no puede proporcionarnos una forma de razonar sobre la moralidad, Paley descarta, por parecerle algo trivial, toda pregunta al respecto (*Principles,* I.2-5).

El propio criterio de Paley incluye su explicación de la felicidad. John Brown se quejaba de que los sentimentalistas y los racionalistas por igual no nos proporcionan ningún principio exacto. Paley es exacto. Cualquier condición es feliz —dice él— en la que la suma de placer excede a la suma de dolor. A lo que nos referimos cuando hablamos de la felicidad humana es simplemente a "la mayor cantidad" de exceso de placer en relación con el dolor "que de ordinario se alcanza en la vida humana". Todos los placeres, desde el más sensual hasta el más refinado, son comparables. En "nada difieren si no es en permanencia y en intensidad". Bien podemos, por consiguiente, computar cantidades y calcular qué tipo de vida es la más feliz.[7] Al insistir en que los hombres difieren mucho entre sí para que pueda funcionar un solo "plan de felicidad" para todos, Paley mantiene que la mayoría de nosotros encontrará la felicidad en el ejercicio de sus afectos sociales, el uso de sus facultades para algún fin que nos llama, en la prudencia y en la salud (I.6).

La importancia que tienen estos puntos aparece claramente a partir de la definición que da Paley de la "virtud" como "hacer el bien a la humanidad, obedeciendo la voluntad de Dios, y por la dicha eterna". Cuando obramos virtuosamente nos damos como meta la dicha humana, la voluntad de Dios como la base de nuestra norma y el deseo de alcanzar nuestra propia dicha eterna como nuestro motivo (I.7). Hay dos fases en el argumento de Paley de dar como única meta moral apropiada la dicha de la humanidad. Primero, podemos ver que Dios dispone que la procuremos. Dios tendría que ser indiferente a nuestra dicha, o desearla, o querer nuestra desgracia. Hay tantas evidencias de estratagemas en la naturaleza que acarrean la dicha humana que no podemos dudar de la

benevolencia de Dios y, por tanto, de su voluntad de que seamos felices (II.5). Esta opinión es lo que presupone la totalidad del sistema. Sin embargo, se necesita algo más para completar el argumento.

La moralidad implica obligación; y esto es lo mismo, dice Paley, que estar obligado, como cuando uno "es instado por un motivo violento que resulta del mandato de un tercero". Así pues, la persuasión y la tentación no son lo mismo que la obligación, aunque en ambos casos se nos induce vivamente a actuar (II.2). Ya hemos visto que Dios nos manda seguir una trayectoria definida, y como él castiga y recompensa, su voluntad nos da el motivo violento que es necesario (II.3-4). Por eso, en materia de moralidad, la voluntad de Dios es la fuente de la obligación, tal como los iusnaturalistas lo habían sustentado. La benevolencia de Dios es la fuente de la norma básica, pero la bondad que va aparejada a las consecuencias no es lo único que ocasiona la obligación.

Paley sustenta que así como la voluntad de Dios hace que ciertos actos sean obligatorios, igualmente hace que otros sean buenos. ¿Podemos entonces decir que son buenas las acciones de Dios? Paley ve que su propia opinión parece hacer de esta afirmación una mera "proposición idéntica", cuando resulta claro que no lo es, y explica el porqué recurriendo a normas. Una vez que tenemos normas morales, asociamos el "bien" y el "mal" con éstas, más que con la voluntad de Dios; podemos preguntarnos entonces si la voluntad de Dios se ajusta a estas normas; y como la respuesta es afirmativa, podemos decir, de forma significativa y verdadera, que los actos de Dios son buenos (II.9). Así pues, las normas secundarias con las que llegamos a asociar la noción de lo recto permiten que Paley deje de preocuparse acerca del fundamento voluntarista que da a su principio básico. Estas normas también desempeñan una parte primordial al aplicarse el principio de base. Una razón para ello tiene que ver con nuestra constitución psicológica.

"El hombre es todo un amasijo de hábitos" —opina Paley—, y casi toda la gente, la mayor parte del tiempo, actúa por hábito. Ninguna explicación realista de la virtud puede exigir más. El primer ejercicio de la virtud radica, entonces, en forjarse buenos hábitos. Los hábitos pueden llevarnos a actuar virtuosamente sin que esté en nuestro ánimo, ni en el bien de la humanidad ni en la voluntad de Dios. No obstante, una acción de este tipo no va a llevarnos a la felicidad eterna. El cristianismo no nos ha precisado "qué cantidad de virtud es necesaria para nuestra salvación", aunque hay ciertas normas que debemos tener presentes. No podemos esperar felicidad eterna si lo que nos insta a actuar no es por respeto a la virtud o a la religión, o sea, porque nos interesa el bien de los demás o la voluntad de Dios. No debemos permitirnos incurrir intencionadamente en un vicio a expensas de nuestro deber. No alcanzamos mérito si simplemente nos abstenemos de obrar mal; debemos obrar el bien positivamente si hemos de evitar el castigo eterno (I.7). La ética de Paley es, pues, una ética sobre el carácter. Cuanto más nos constituyamos de tal modo que obremos habitualmente porque nos interesa el bien de la humanidad y la voluntad de Dios, más seremos merecedores de lo que más deseamos esencialmente: nuestra felicidad eterna.

Hay razones morales lo mismo que psicológicas para hacer que las normas sean algo

esencial en la vida cotidiana. Sin mencionar a Butler, Paley admite que hay ejemplos obvios de actos útiles que nadie daría por buenos (II.87). Y sin mencionar a Cumberland ni a Clarke, Paley añade que hay que emplear las normas porque "no puede permitirse una acción y prohibirse otra sin que se demuestre una diferencia entre ellas". Paley no ofrece ningún fundamento lógico para lo que afirma, pero inmediatamente continúa diciendo que si, en general, permitir actos de una cierta índole fuera algo perjudicial, deberían prohibirse todos los actos de este tipo. Aun Dios debe actuar mediante normas generales, pues de otro modo sus amenazas y sus promesas no serían eficaces, toda vez que resultarían aleatorias (II.7). Calcular lo bueno de cada acción demanda calcular las "consecuencias generales".[8]

Como Hutcheson, pero con menos incomodidad, Paley asimila el lenguaje de lo que es bueno a su principio consecuencialista. Tanto los buenos actos como los derechos pertenecientes a las personas se explican en cuanto a la voluntad de Dios, y, así, indirectamente en cuanto a las consecuencias generales (II.9). De este modo, la gente tiene derechos imperfectos cuando generalmente sería útil brindarle algún favor o algún objeto, pero sería perjudicial permitirle que lo extrajera por la fuerza (II.10). La humanidad tiene derechos generales porque es claro que lo que Dios se propuso es que buena parte de su creación beneficiara a todos los hombres por igual. Se habla de nuestros derechos y deberes cuando Paley considera las normas de la moralidad racional. Pero no se esfuerza en absoluto por demostrar que cumplir con las normas acarrea, ya sea al agente o a todos los demás, la máxima cantidad de felicidad que es alcanzable de ordinario. Se contenta con demostrar que cierta felicidad resulta de vivir siguiendo creencias morales ordinarias.

Para Paley éstas son las creencias de los cristianos moderados en una sociedad jerárquica basada en la clase social. No obstante, de vez en cuando, no le causa ningún temor demostrar que su principio hace algo más que validar las normas existentes. Así que pone objeciones a la caza porque ésta perjudica la agricultura (II.11), y se muestra vehemente en su condena de la esclavitud (III.3). Él no era el único en sostener opiniones de ese tipo en la Inglaterra de su tiempo; con todo, su actitud general no es reformista. Esto aparece claramente en sus opiniones sobre la propiedad. Paley empieza su exposición con una descripción que sugiere una conclusión radical, pero que no llega a esbozar. Imagínese —dice Paley— una bandada de palomas recogiendo grano en un campo donde todas menos una están apilando los granos para la perezosa. Ésta se guarda todo para sí y a las recolectoras no les da sino la paja. Imagínese que si una paloma particularmente hambrienta se lleva un grano sustancioso del montón, las otras la hacen pedazos. Bueno, pues "nada menos que esto es lo que cotidianamente ocurre y es costumbre establecida entre los hombres" (III.1). Lo llamamos el ejercicio de la propiedad. Debe de haber alguna utilidad admirable en un sistema tal, y de hecho la hay, pues se acrecienta la cantidad producida; evita "luchas" y mejora "la comodidad de la vida". Es inevitable que haya desigualdades de algún tipo, pero, dice Paley, siendo éstas muchas y que no se consiga cumplir con los propósitos señalados, esto debería corregirse (III.2).

Parecería que estamos a mil años luz de la defensa que hace Cumberland del sistema de propiedad existente, con base en que nadie puede evaluar los costos y beneficios que resultarían de un sistema alternativo. No obstante, una vez que ya ha manifestado su atrevida opinión, Paley no saca a partir de ésta ninguna conclusión radical o siquiera reformista. No muestra ni un ápice de indignación sobre la manera en que las grandes desigualdades en materia de riqueza hacen que una minoría sea feliz a costa de hacer infeliz a una mayoría. Todo lo contrario, Paley piensa que la felicidad está "distribuida con bastante igualdad entre los diferentes estratos de la sociedad civil" (I.6). Nunca dice quién debe acudir a su explicación del criterio de la virtud como prueba. No sugiere que todos debieran acudir a éste en la vida cotidiana, y no le pide al filósofo que instruya al magistrado sobre cómo mejorar las leyes. En suma, Paley no nos dice cómo basar un método de ética sobre su propio principio. Y si el examen de las normas aceptadas sólo confirma los hábitos morales que ya existen en nosotros, tal como Paley lo cree, entonces su moralidad religiosa, purificada y racional, resulta ser no mucho más que una apología del *statu quo*.

3. EGOÍSMO Y REFORMA: HELVETIUS Y D'HOLBACH

Hartley sostenía que debíamos reverenciar a los jueces. En Francia los partidarios de los efectos nobles del egoísmo no eran del mismo parecer. Éstos pertenecían a un grupo de autores cuya obra escandalizaba a las autoridades y cuya suerte siempre fue la censura, la persecución, el exilio y la cárcel. En 1770, el parlamento francés condenó al barón D'Holbach a la quema de sus libros; también habría quemado al autor, si hubiese podido. La acusación que llevó a la condena deja bastante claro lo que temían las autoridades. El autor, escribía el presidente del tribunal, el canciller Seguier, forma parte de una confederación "contra la religión y el gobierno [...] con una mano han tratado de conmocionar a la monarquía y con otra se proponen volcar los altares [...] Es sobre todo contra la religión que estos noveleros han dirigido sus golpes más dañinos [...] esta peligrosa secta se ha servido de todos los expedientes; y para sofocar la corrupción han emponzoñado, por decirlo así, los pozos públicos". Inficionan todo tipo de literatura; su influjo llega más allá de París y de los poderosos, a los talleres y a las chozas en el campo, donde "el soplo ardiente de la impiedad seca las almas y consume la virtud"; despojan a los pobres de la esperanza de una vida mejor en el otro mundo, remplazándola con un punzante sentido de las desdichas de su actual condición y dejándolos sin ninguna esperanza que no sea la aniquilación.[9]

Seguier no se equivocaba. Los llamados *philosophes,* intelectuales que dominaron el pensamiento francés y cuya obra se propagó rápidamente por toda Europa, fueron un grupo de vanguardia muy conscientes de sí mismos que estuvieron de acuerdo en autodenominarse ilustrados y que pensaban que la difusión de la luz del saber originaría el fin del Antiguo Régimen. Lo menos que esperaban es que hubiera reformas profundas en las estructuras de la autoridad eclesiástica y estatal, que ellos percibían como

corruptas, ineficaces y opresoras, tanto en su propio país como en toda Europa. Reelaboraron la economía, la historia y la psicología, lo mismo que la moral y la filosofía política para apoyar sus teorías, a menudo conflictivas, y se valieron de la poesía, del teatro y de la novela y el cuento, así como de formas más teóricas, para difundir sus opiniones. Su obra magna colectiva fue la *Enciclopedia,* editada por Diderot y D'Alembert entre 1751 y 1772, una obra cuya publicación prohibió el gobierno durante algunos años por parecerle demasiado peligrosa. Su más insigne publicista fue Voltaire, quien se desplazó de Francia a Suiza para garantizar su seguridad personal. Su opositor más inteligente en Francia fue Jean-Jacques Rousseau, quien al principio se contaba entre sus filas y contribuyó a la *Encyclopédie,* antes de romper con ellos personal y teóricamente. De Voltaire y Rousseau hablo en el capítulo XXI. Aquí trato a dos pensadores que vieron en el egoísmo la única esperanza para originar la felicidad de la humanidad: Claude Adrien Helvetius (1715-1771), el moralista más sistemático entre los *philosophes,* y Paul Henry Thiry, barón D'Holbach (1732-1789), uno de los más prolíficos entre ellos.

Tras innumerables dificultades con los censores y corriendo un riesgo personal, Helvetius publicó *De l'Esprit* en 1758. Se trata de un estudio general sobre la mente o el pensamiento, que esboza muy brevemente la tesis de que la sensación es el origen de todos nuestros pensamientos. Helvetius sustenta que juzgar es sólo sentir. No es necesaria un alma activa para explicar los contenidos de la mente. La pasión y la ignorancia, y no una voluntad cartesiana por separado, son las únicas fuentes de error. El egoísmo rige nuestras acciones y causa todas nuestras valoraciones acerca de nuestras acciones y pensamientos. La educación, así lo asevera Helvetius extensamente, es un medio potencialmente poderoso de optimizar la manera en que piensan los hombres.

El propósito del ejercicio dista mucho de ser sólo teórico. Los blancos de Helvetius son manifiestos en todo su libro, pese a las esporádicas reverencias que dirige a la ortodoxia religiosa. En un país donde la educación es controlada por la Iglesia, Helvetius sostiene que la ignorancia es la mayor fuente de miseria de millones de seres humanos. Al vivir en una corte y enmedio de una nobleza cuya disipación era tanto más notoria cuanto que los impuestos que la mantenían eran insoportables, Helvetius afirma que los políticos que no están dedicados al bienestar de los muchos fácilmente pueden engañar a un populacho ignorante. Cuando da argumentos tanto por y contra el lujo para ilustrar cómo las opiniones parciales conducen al error, el ataque muestra no solamente lo que Helvetius toma a pecho sino cuál es el tema principal del libro.

Según Helvetius, los defensores del lujo señalan la cantidad de empleo que surge de los hábitos de los pudientes. Sus críticos dicen que "el lujo no constituye la felicidad de nadie y que, al suponer éste una desigualdad desmesurada en la riqueza de los ciudadanos, supone la infelicidad de la mayoría de ellos" (*De l'Esprit,* I.III, p. 35). Una nota al pie explica pormenorizadamente el otro lado de un debate que hace pensar en Mandeville:

> En los países civilizados el arte de la legislación no ha consistido a menudo más que en hacer contribuir a una infinidad de hombres a la felicidad de un pequeño número, en mantener, con ese objeto, a la multitud en la

> opresión y violar ante ella todos los derechos de la humanidad [...] Sin embargo, el verdadero espíritu legislativo no debería ocuparse más que de la felicidad general [...] ¿Acaso no se tiene el derecho de sospechar que la extrema felicidad de algunos particulares se debe a la desgracia del mayor número? (I.III, p. 35n).

Combinando la exigencia moral de que se ocasione la felicidad de la mayoría con una psicología del egoísmo, Helvetius rápidamente niega que el egoísmo deba ser algo inicuo, tal como La Rochefoucauld lo había insinuado. "Es... fácil [...] percibir que el amor propio o el amor de sí no es otra cosa más que un sentimiento grabado en nosotros por la naturaleza; que este sentimiento se transforma en cada hombre en vicio o en virtud, según los gustos y las pasiones que lo animan; y que el amor propio, diferentemente modificado, produce igualmente el orgullo y la modestia" (I.IV, p. 45). A todos, invariablemente, nos mueve el interés, tomando este término en sentido lato, nos dice Helvetius repetidas veces, así que la verdadera pregunta es: ¿en qué fines específicos hallamos nuestro interés? "El hombre humano es aquel para quien el espectáculo de la desgracia de otro es insoportable y que, para librarse de ese espectáculo, se siente obligado, por así decir, a ayudar al desgraciado. El hombre inhumano... es aquel para quien el espectáculo de la miseria de otro es un espectáculo agradable" (II.II, p. 59n [n. 4]).

Helvetius no evidencia tener conciencia de las objeciones británicas de tratar todos los motivos como casos de egoísmo. Y aunque él piensa que nuestros gustos y nuestros hábitos pueden educarse de tal manera que hallemos que nuestro interés coincida con el del hombre humano, no ofrece ninguna teoría compleja de la asociación. Sin embargo, sí hay un pensamiento que lo mueve más allá del ámbito de los partidarios británicos del nuevo egoísmo y hace que su obra sea un punto decisivo en la historia de la ética. Helvetius no piensa que vivamos en un universo ordenado divinamente, en el que la providencia oculta de Dios o las recompensas celestiales hagan que a cada cual le convenga obrar en esta vida por el interés de todos. Piensa, por el contrario, que de nosotros depende que transformemos nuestro mundo social en un mundo en que el egoísmo nos lleve a preocuparnos por la felicidad de los demás.

Helvetius expresa su idea de forma bastante sencilla. Pese a todas las variaciones acerca de lo que los hombres consideran que es virtuoso en diferentes épocas y latitudes (una variación que se explica por las diferentes ideas sobre lo que más conviene a sus respectivas sociedades), hay un significado esencial del término "virtud", que simple y sencillamente significa el "deseo de felicidad de los hombres" (II.xiii, p. 119). Como Helvetius piensa que el grupo más amplio por el que podemos aprender a interesarnos es nuestro propio país, define la virtud en acción, a la que llama la *probidad,* como "la costumbre de acciones útiles para la propia nación" (II.xiii, p. 123).[10] Ahora bien, los hombres tienden únicamente a su propia felicidad; "por consiguiente, no es posible convertirlos en virtuosos más que uniendo su interés personal con el interés general". La cosa tiene una relación urgente y práctica: si Helvetius está en lo cierto,

> es evidente que la moral no es más que una ciencia frívola si no se la funde con la política y la legislación, de donde concluyo que, para prestar utilidad al universo, los filósofos deben considerar los objetos desde el

> punto de vista que los considera el legislador [...] Es el moralista el que debe indicar las leyes cuya ejecución el legislador garantiza (II.XV, p. 139).

Adoptando la misma opinión sobre el problema de la virtud y de la motivación que los ingleses egoístas, Helvetius adscribe a los seres humanos la labor que Brown deja con Dios. Helvetius no desea dejar las cosas a medio camino. Los hombres tienden a mantener lealtades a pequeños grupos; como esto los lleva a tener intereses opuestos a los de todos, hay que encauzarlos a que se interesen por la nación. Necesitamos un "catequismo oficial de la probidad" que los hombres puedan usar para hacer que su virtud sea más firme. Con éste el legislador señalará quién merece estima, quién desprecio, y quitará a la gente su atávico apego a las leyes y costumbres inveteradas (II.XVII, pp. 144-146). "Todo el arte del legislador consiste en forzar a los hombres, a través de su sentimiento de amor a sí mismos, a ser siempre justos unos hacia los otros" (II.xxiv, p. 196). Al principio el filósofo necesitará aguijonear e instruir al legislador, pero a largo plazo a cualquiera puede educársele para que entienda las relaciones que hay entre sus propios intereses y los de la nación. Por consecuencia, si el legislador aprueba las leyes adecuadas hará que todo el mundo sea virtuoso. Al hacerlo, no habrá intentado la tarea imposible de que la gente sacrifique sus propios placeres a los placeres de los demás; habrá alterado los de los hombres, ligándolos tan firmemente al interés general que cada cual "casi siempre estará obligado a la virtud" (III.xvi, p. 298).

Helvetius sólo publicó otro libro, *Sobre el hombre* (publicado póstumamente en 1772), en el que desarrolló y defendió sus opiniones sobre la educación e hizo breves comentarios sobre la moralidad. Los académicos no están seguros de cuántos libros fueron escritos por el barón D'Holbach. Éste, que siendo originario de Alemania vivió en París de un capital heredado y que era el jovial anfitrión de un grupo de *philosophes* y simpatizadores importantes, al parecer dedicó una energía ilimitada a atacar por todos los flancos la religión establecida y a defender una moralidad enteramente secular. Su *Système de la nature* (1770), una de las obras que se ordenó quemar por el crimen de lesa majestad contra el rey y contra Dios, fue su relación más sistemática de la forma en que su materialismo y su tratamiento de la sensación sustituyeron a un dualismo de alma y cuerpo. El apasionado prefacio deja clara la convicción de D'Holbach de que las tiranías religiosa y política se apoyan una en la otra, y que si ambas sobreviven es por desconocerse la verdad sobre la naturaleza y sobre el hombre. Sus libros son un intento por difundir lo que él vio que era la luz del saber y de ese modo disipar las tinieblas en las que sólo la opresión puede operar.

Donde D'Holbach da mayor cuenta de la filosofía moral adecuada a su metafísica determinista es en *La morale universelle* (1776). Esbozada brevemente en la obra anterior, *Système de la nature,* la misma teoría es explicada amplia y detalladamente en el *Système social* (1773). D'Holbach da un giro inesperado a la historia de Mandeville. Los primeros legisladores —dice D'Holbach— inventaron la religión para mantener dócil a la gente; esa práctica aún continúa. Pero los gobernantes, no menos que los súbditos, son víctimas del prejuicio y de la ignorancia. Ambos sacrifican la felicidad innecesariamente. La moralidad es necesaria para guiar la política y la política para fortalecer la moral. "El

objetivo de la moralidad —dice D'Holbach— es hacer que los hombres se enteren de que su gran conveniencia exige que practiquen la virtud; la finalidad del gobierno debería ser que la practiquen" (*Social,* I, introd., pp. vii.viii). Por supuesto que esta idea no es nueva, pero D'Holbach maneja los detalles filosóficos a su manera.

A diferencia de sus predecesores ingleses, d'Holbach no piensa que todos los diferentes sistemas morales, en última instancia, vengan siendo lo mismo. Las aseveraciones sobre la intuición y el sentido moral y la idoneidad eterna son algo que simplemente opaca la verdad de que sólo la relación que tienen las acciones sobre la felicidad es moralmente significativa y de que sólo la experiencia puede instruirnos sobre lo que es esa relación (*Morale,* I, prefacio, pp. xi-xx; *Social,* I.IX, pp. 91-103). D'Holbach está dispuesto a utilizar la idea de orden para explicar su opinión, pero no como lo hace Malebranche. Lo que él llama orden está más cerca de lo que Leibniz llama perfección, pero no tiene vínculos con ninguna metafísica de la perfección. El orden es simplemente "la armonía que encontramos cuando las partes de un todo concurren a un solo fin. La belleza moral resulta del orden moral, que es la armonía de las voluntades y de las acciones de los hombres que concurren a su felicidad" (*Social,* I.IX, p. 97).[11] La felicidad para D'Holbach está esencialmente constituida de placer. Pero dice que sólo los placeres que se ajustan al orden son moralmente aceptables; aunque lo que él quiere decir es simplemente que no hay que procurar placeres si son a costa de un exceso de dolor, ya sea para nosotros o para los demás (*Morale,* I.I.IV, pp. 12-14). El orden moral para él no consiste, como con Malebranche, en frenar la búsqueda del placer. Es el orden lo que origina "la felicidad constante de los seres con quienes vivimos" (*Morale,* I.II.II., p. 75).

Si bien D'Holbach habla de virtud, él ve la moralidad como algo relacionado básicamente con los deberes y las obligaciones. El deber lo define como "la conveniencia de los medios para el fin que uno propone"; la obligación moral no es sino "la necesidad de hacer o evitar ciertas acciones a la vista del bienestar que buscamos en la sociedad" (*Morale,* II.I, pp. 1-2). La experiencia siempre termina demostrando que el fin que siempre estamos buscando es nuestra preservación y nuestro gozo (I.I.II, p. 4). Dado que la sociedad nos es necesaria para prosperar, la moralidad únicamente recomienda una virtud: la justicia. La justicia como virtud es la disposición para otorgar a los hombres sus derechos, que son "el libre uso de sus voluntades y sus facultades para procurar lo que necesitan para su propia felicidad". De ahí que sea injusto —concluye D'Holbach— hacer algo que perjudique los derechos, la libertad o el bienestar de alguien en la sociedad (II.IV, pp. 84-85). A partir de esto podemos ver cómo obtener de la experiencia todas las normas morales que necesitamos, haciendo así de la moralidad una ciencia útil.

A los que afirman que la gran variedad de normas en vigor en diferentes sociedades y épocas demuestra que no existe una moralidad universal, no hay más que decirles que dicha variedad se debe a la ignorancia y al prejuicio bajo los cuales la humanidad ha tenido que vivir hasta hoy. Claro que hay cierta ignorancia, que es comprensible pero también eliminable, de lo que en realidad llevará a la felicidad humana. Sin embargo, para D'Holbach también interviene una causa siniestra en ello. Nuestra moral "se ha

corrompido porque aquellos que deberían haber guiado a los hombres a la felicidad [...] han considerado necesario que éstos sean ciegos e insensatos para mejor poder someterlos" (*Morale,* I, prefacio, p. xxi). La culpa está en la religión; y la explicación de D'Holbach sobre este punto lo vincula estrechamente a varios pensadores que habrían visto con inquietud y consternación casi todas sus demás opiniones. D'Holbach piensa que la religión tiene un efecto desastroso sobre la moralidad porque él ve la religión como algo que se centra en una versión burda del voluntarismo. Su oposición a éste no es, como la de Cumberland o la de Leibniz, un esfuerzo para demostrar que podemos saber más sobre la moralidad de Dios de lo que admiten los voluntaristas. Es un esfuerzo por desenmascarar la psicología de los que enseñan alguna moralidad religiosa denunciando el daño que hacen.

¿Qué dicen los teólogos cuando preguntamos qué es la virtud? Dicen que es "la voluntad del ser incomprensible que gobierna la naturaleza" (*Nature,* II.9, p. 256 [521]). Para acabar pronto, dan la respuesta voluntarista; y la razón de que ésta sea tan perjudicial es sencilla. Cuando preguntamos cómo habremos de saber la voluntad de Dios, lo que nos dan es un revoltijo de respuestas confusas. De lo cual resulta que debemos confiar en los sacerdotes mismos para que nos lo digan. No nos dan ningún principio sólido, el mismo para toda la gente en todas las épocas; sólo nos dan "caprichos de la imaginación" (II.9, p. 259 [253]). Los moralistas religiosos querrían que consideráramos la moralidad como la más problemática de las ciencias, cuyos principios sólo podrían conocerlos unos cuantos metafísicos profundos. Pero deducir la moralidad de ese tipo de sistemas es de hecho supeditarla —repite D'Holbach— "al capricho de cada hombre" (II.9, p. 265 [275]). Los resultados son desastrosos.

"La naturaleza le dice al hombre —despotrica D'Holbach—: eres libre, ninguna potencia sobre la tierra puede legítimamente privarte de tus derechos; la religión le grita que es un esclavo condenado por su Dios a gemir toda su vida bajo la vara de hierro de sus representantes." La religión le dice al hombre que obedezca a su gobernante, no importando lo tiránico que éste sea, y amenaza al gobernante mismo en caso de no entregarse totalmente a los sacerdotes. De este modo, "la religión corrompe a los príncipes; estos príncipes corrompen la ley, que, como ellos, llega a ser injusta; todas las instituciones se pervierten" (*Nature,* II.9, pp. 270-271 [527-530]). Idealmente, el legislador debería "invitar, interesar, obligar a cada individuo, por su propio interés, a contribuir al interés general" (*Morale,* I.VII, p. 37). Cuando la sociedad es corrompida por sus dirigentes y se deja llevar únicamente por sus caprichos, forma hombres que son avariciosos, envidiosos y disolutos; desalienta a los talentosos, descuida la virtud y la verdad, pisotea la justicia, y la pobreza es la única recompensa que reciben los moderados (*Nature,* II.9, pp. 272-273). Sólo la moralidad de la naturaleza puede sanar esta deplorable situación.

D'Holbach está consciente de que será difícil poner las cosas en su sitio. En un pasaje inusualmente melancólico D'Holbach se lamenta porque los hombres "están flotando continuamente entre el vicio y la virtud [...] en contradicción consigo mismos". Porque vislumbran lo que vale en verdad una vida de integridad y honestidad, quieren vivir

conforme a ella; no obstante, rápidamente ven que nada se gana con una vida tal y que "puede incluso llegar a ser un obstáculo invencible para la felicidad que su corazón no deja de buscar. En sociedades corruptas —concluye D'Holbach con tristeza— hay que corromperse para llegar a ser felices" (*Nature,* II.9, pp. 271-272).

4. BENTHAM: CONFECCIONAR LA MORAL EN UN MUNDO A SU ANTOJO

Jeremy Bentham (1748-1832) no habría estado de acuerdo. Hay una historia muy difundida, cuyo origen no he podido identificar, sobre el hecho de que cuando le preguntaron por qué dedicaba su vida a labores tan arduas como la reforma de la ley, Bentham respondió que, si bien estaba tan interesado en sí como cualquiera, realmente disfrutaba haciéndolo. Seguramente que no esperaba ninguna recompensa en el cielo por sus afanes. Desde muy temprano la religión le repugnó y la legislación le atrajo cuando apenas tenía 20 años.[12] Retrasó la publicación de su exposición más conocida de los principios sobre los que proponía que se reformaran las leyes de Inglaterra hasta que, tras la publicación de la ética de Paley, sus amigos lo instigaron a que la diera a la imprenta. La *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) no conoció el éxito del libro de Paley. La segunda edición no apareció hasta 1823, y fue sólo a raíz del ocaso de la fama de Paley y el surgimiento de una nueva generación de pensadores que Bentham pasó a ocupar el lugar que ahora consideramos que tiene con seguridad, a saber, el del fundador de lo que ahora llamamos (aunque él no lo llamó así) utilitarismo.[13]

Asociamos el término con una frase que Bentham hizo famosa: "El mayor bien para el mayor número". Hutcheson empleaba una frase muy similar al referirse a la finalidad moral; traducida al francés, el italiano Cesare Beccaria, reformador penalista, la leyó y escribió sobre "el mayor bien dividido entre el mayor número"; mal traducida, ésta vino a ser la famosa formulación de la versión inglesa de 1767 del libro de Beccaria, *On Crimes and Punishments,* de donde Bentham la sacó.[14] Bentham empleó la frase en su primera obra publicada, el *Fragment on Government,* de 1776, que fue una crítica de los *Conmentaries on the Laws of England,* de Blackstone. Ya no volvió a utilizarla sino en la década de 1820 y con reservas.[15] Con todo, la idea que la frase capta —que podemos emplear una meta final y cuantificada con precisión para generar una orientación moral definida— es la que informa toda su obra.

Desde el principio, Bentham se sirvió de la idea de una moralidad calculable para apoyar sus esfuerzos por realizar una crítica legal y una reforma social. No fue tan radical en su primera época como más adelante.[16] Pero antes atacó a Blackstone porque en los *Conmentaries* de éste sólo encontraba una descripción, sin ninguna evaluación, del sistema legal inglés. Blackstone lo aprobaba, con todas sus fallas; y para Bentham eso era inaceptable.[17] Jurista de formación, Bentham estaba interesado en la filosofía moral por el servicio que pudiera proporcionar en hacer que las partes en litigio llegaran a un acuerdo

en asuntos legales. Pero a diferencia de Grocio, no tuvo que vérselas en un primer momento con polémicas entre países enemigos y de confesiones religiosas opuestas. Bentham hizo una especie de borrón y cuenta nueva en relación con las pasadas guías filosóficas para la acción, tal como Montaigne lo había hecho, pero de manera mucho más abrupta; y lo hizo no para encontrar la tranquilidad personal sino para ofrecer un procedimiento que resolviera problemas morales que todo el mundo pudiera usar en público y en privado y cuyos resultados sólo los obtendría a partir de hechos objetivamente determinables.

Para señalar su objeción a todos los "sistemas anteriores... sobre la pauta de lo bueno y lo malo" (*Introduction,* II.14), Bentham emplea la palabra que D'Holbach usaba para censurar duramente las debilidades esenciales de la moralidad teológica: capricho (II.11n). El solo hecho en el que todas las teorías anteriores hacen que descansen los juicios morales es el sencillo hecho de los sentimientos de aprobación y desaprobación de la persona que juzga. Pero la aprobación como tal equivale al capricho de la persona que juzga. El sentido moral, el sentido común, el entendimiento, la norma del derecho, la idoneidad eterna, la ley de naturaleza o de razón o de recta razón, la verdad de las cosas, todo —dice Bentham— se reduce a esto: a saber si el hablante siente simpatía o antipatía hacia el acto en cuestión (II.14n).[18] Hacer que la moralidad descanse en la voluntad de Dios no mejora las cosas. Nadie recurre a la revelación para obtener consejo político; y decir que lo que es bueno se ajusta a la voluntad divina es algo cierto pero hueco, porque "es necesario saber primero si una cosa es buena para saber, a partir de ello, si se ajusta a la voluntad de Dios" (II.18). Con esto Bentham arrebata de las manos el principio de la mayor felicidad, tal como él lo llama (I.1n), a los moralistas religiosos, a quienes antes había pertenecido en Gran Bretaña.

Bentham describe su propio sistema como un sentimiento de aprobación y desaprobación (I.2). Su opinión difiere de la invocación de mero sentimiento en todos los demás sistemas porque sólo el suyo "señala algunas consideraciones externas como un medio de garantizar y de guiar los sentimientos internos de aprobación y desaprobación" (II.12).[19] La consideración externa de Bentham es la cantidad de placer y de dolor producidos por la acción que juzgamos. Los placeres y los sufrimientos son los constituyentes primordiales de los intereses individuales, que a su vez componen el interés de la comunidad. La cuestión moral no es si en verdad logramos emitir juicios ni tampoco si cuando reflexionamos podemos mantener en privado sentimientos totalmente injustificados. Es una cuestión que atañe a la justificación pública. Bentham piensa que una persona que se dirige a la comunidad sólo puede justificar los juicios morales sobre la base que ella propone. Un acto ha de ser aprobado justo en la medida en que fomenta la felicidad de los que afecta; cuanto más felicidad aporte, más habremos de aprobarlo (I.2; I.6). Bentham defiende el principio de la máxima felicidad sustentando que todos concordarán en que se necesita un principio de ese tipo y que no hay ningún otro que esté disponible.

Es necesario recurrir a hechos verificables públicamente porque las alternativas son inaceptables. Parece ser imposible pasar por alto el interés de la comunidad, sobre todo

en lo tocante a los asuntos políticos. Bentham piensa que nadie puede formular un principio alternativo que conceda peso al interés sin hacer de éste la única prueba de la moralidad. ¿Hemos de juzgar sin principio, o meramente basándonos en nuestros sentimientos? Pero si cada persona ha de juzgar, resultaría una anarquía tan completa que destruiría la índole objetiva de la moralidad, reduciendo los juicios morales a una cuestión de gusto. O si no, ¿ha de guiarnos el sentimiento de una sola persona? Bentham no manifiesta mayor preocupación por el voluntarismo religioso, pero su denuncia de esta opción emplea el lenguaje que siempre suelen emplear los antivoluntaristas. Eso es simple y sencillamente algo "despótico" (I.14.6; *cf.* II.15n). El principio de Bentham es el único que todos podemos estar de acuerdo en utilizar para resolver nuestra querellas sin tener que pelear.

Helvetius y D'Holbach no tenían mucho que ofrecer en la manera en que justifican su principio de base. Bentham dice que no puede probarse su principio, y que él no pretende que éste sea evidente por sí mismo, pues si bien es de amplitud tan universal como el de Leibniz, la forma en que él lo respalda es algo nuevo. Y es que Bentham afirma que su principio surge como una necesidad de la razón aplicada a la práctica. No obstante, esto no es, como pensaba Clarke, porque haya otros principios prácticos que sean contradictorios, sino porque el suyo es la única base posible para poder hacer decisiones defendibles públicamente. Bentham piensa que es el único que puede venir al caso para el que lo necesitamos.

El principio de la máxima felicidad tiene otra ventaja. Es el único principio que la gente puede sentirse motivada a seguir (I.14.10; III). Bentham sostiene que si bien el lenguaje sugiere que los motivos difieren en mucho, los únicos hechos detrás del lenguaje son los placeres y los sufrimientos. Nada nos mueve que no sea anticipar uno u otro, como consecuencia de la acción (X.5-7, 10). Al parecer, Bentham fundamenta la tesis de que puede inducírsenos a aceptar el principio de la máxima felicidad y ningún otro; pero nunca explica claramente el porqué. Él no afirma, como lo haría un seguidor de Leibniz con inclinaciones hedonistas, que se nos induce necesariamente a procurar el bien, lo disfrute quien lo disfrute, cada vez que veamos que lo podemos ocasionar. Bentham sabe que a veces nos da gusto el bienestar de los demás. Al decir que nosotros procuramos el mayor equilibrio positivo de placer en relación con el sufrimiento, Bentham no está afirmando que todos seamos necesariamente egoístas, sino el hecho de que el afecto por los demás no nos mueve tanto para que tendamos naturalmente a procurar la máxima felicidad de la sociedad. Hume, a quien Bentham admiraba, sustentaba que no hay motivo natural para la justicia; Bentham amplía esto a la moralidad en general y entonces, equivocadamente, lo plantea en cuanto a una divergencia, que debe superarse, entre el deber y el interés.[20]

Debe superarse por nuestra propia acción. Procuraremos la meta moralmente apropiada sólo en caso de que la legislación nos deje claro que es por nuestro propio bien. La labor de legisladores y jueces es "fomentar la felicidad de la sociedad, administrando castigos y recompensas" (VII.1). Con Helvetius y D'Holbach, Bentham piensa que las leyes apropiadas son la herramienta esencial mediante la cual podemos

hacer que cualquier persona actúe según su interés, en formas que originen el mayor bien para el mayor número. Los egoístas franceses se dedicaron a la teoría y a la propaganda; Bentham pasó la mayor parte de su vida elaborando instrucciones precisas sobre las leyes y las instituciones que se necesitaban para que las cosas funcionaran.

Los planes que elaboró o alentó parecían demostrar que el principio de la máxima felicidad podía dar, tal como Bentham lo había prometido, una manera de resolver las querellas y encauzar el cambio social. Le interesaban proyectos como garantizar que hubiese agua limpia y se dispusiera apropiadamente de las aguas residuales, en los que podía afirmarse convincentemente que era obvio el equilibrio de utilidades. Nunca recurrió a ninguna investigación científica seria sobre los equilibrios reales entre el placer y el sufrimiento (como tampoco lo han hecho los utilitarios desde entonces). Tampoco explicó cabalmente cómo habían de obtener los individuos, a partir del principio de utilidad, un método para tomar decisiones privadas, y el debate filosófico ha demostrado, desde entonces, las dificultades que entorpecen dicho método. Si una moralidad del autogobierno exige que los agentes individuales sean capaces de raciocinar por sí mismos en qué consiste su obligación, entonces no queda claro que las ideas de Bentham puedan fundamentar una moralidad como ésa. Es un hecho interesante que los utilitarios posteriores trataran de encontrar una manera en que su teoría pudiera hacerlo.

La doctrina de Bentham plantea otro problema acerca del autogobierno. Bentham piensa que vivimos en un mundo moral independiente. No podemos contar con una deidad que haga el mundo armonioso, ni en esta vida ni en otra. Depende de nosotros hacer que el mundo moral sea armonioso. Pero eso no lo podemos hacer volviéndonos virtuosos individualmente. Sólo podemos hacerlo, tal como D'Holbach lo admite tristemente, mediante una comunidad debidamente estructurada. Bentham describe una moralidad que no necesita obediencia ni sanción de nadie ni de nada, fuera de la gente que ha de regir. Pero también presenta una moralidad en la que sólo los que tuvieran un gusto pronunciado por la máxima felicidad pueden ser inducidos a ser morales sin amenaza de sanciones. Como en la república clásica de Harrington, aquellos de nosotros cuyos gustos no vayan en ese sentido no pueden actuar virtuosamente, a no ser que vivamos en una sociedad que ha vencido la corrupción instituyendo el orden legal apropiado.

5. SADE: EL EGOÍSMO EN UNA SOCIEDAD CORRUPTA

"En todos los hechos de la vida —dice uno de los personajes de Sade—, o por lo menos en aquellos que podemos elegir, sentimos dos impresiones [...] una nos inspira a hacer lo que los hombres llaman virtud; otra a preferir lo que denominan vicio. Es la historia de esta contradicción la que debemos examinar" (*Juliette,* p. 147 [131]). El marqués de Sade (1740-1814) se desvivió por revelar algunos de los problemas con opiniones similares a las de Helvetius y D'Holbach.[21] No dio muy buen trato a los apologistas del Antiguo Régimen y a su religión, ni de hecho a nadie que defendiera la virtud y la

moralidad de algún tipo. Así y todo, sus opiniones están particularmente vinculadas a las que he venido comentando, porque comparten el ateísmo, el odio hacia la religión organizada y el egoísmo psicológico de Helvetius, D'Holbach y Bentham. Si bien también está de acuerdo con ellos en ver a los seres humanos solamente como partes de una naturaleza determinada por entero, no por ello Sade deja de hablar, a veces, a semejanza de D'Holbach, como si la naturaleza nos reservara lecciones. No obstante, si todos fueron discípulos de la naturaleza, Sade captó cosas que los *philosophes* y los reformadores no captaron.

Las disquisiciones y observaciones filosóficas están desperdigadas en las miles de páginas que Sade dedica a interminables orgías sexuales y torturas. Como sus fantasías obsesivas sobre las diferentes formas de unir o desmontar a los seres humanos y sus partes, sus justificaciones sobre la búsqueda totalmente ilimitada del goce individual también manejan un número limitado de posiciones posibles. No es necesario preguntar si todas encajan dentro de una misma totalidad. Su opinión general no es difícil de discernir.

Aunque no los menciona, Sade se opone a la idea básica que comparten Helvetius, D'Holbach y Bentham. Todos ellos piensan que en una sociedad bien ordenada el legislador tendrá que hacer que el provecho de cada individuo sea actuar de tal forma que genere el bienestar de los demás. Si todos están conscientes de esto, entonces, como todos buscamos lo que consideramos nuestro propio interés, actuaremos de tal forma que los demás se beneficien de ello. El interés personal bien entendido producirá la virtud. El problema, tal como lo formuló D'Holbach explícitamente, es que vivimos en una sociedad corrupta. Los legisladores no han hecho el trabajo que los *philosophes* les piden. De ahí que el interés personal, bien entendido, no exija que racionalmente, aquí y ahora, cada uno actúe por igual con miras al máximo bien. La racionalidad deja que eso dependa del individuo. Tal como Bentham sugería, eso depende de los gustos de cada cual. Los que gustan de reformar la ley actuarán por el bien público; los que tienen otros gustos y no encuentran su interés en tal desinterés, actuarán de otra manera, y bastante racionalmente.

Para el hombre humano que describe Helvetius, ver o pensar en la infelicidad de los demás puede ser algo tan insufrible que de hecho hasta le convenga beneficiarlos. Es como el ejemplo de Mandeville, del rescate de un niño en un incendio para aminorar la desazón de alguien que se aplaudirá a sí mismo al hacerlo, y que acaso considere que dicho rescate bien vale el costo material que éste supone. Helvetius también imagina a un hombre inhumano, para quien la miseria de los demás es un bonito espectáculo. Su búsqueda de placer lo llevará en direcciones bastante diferentes. Ésta es la persona que fascina a Sade, quien explica con detalles exhaustivos lo que será grato a este tipo de hombre, o de mujer. Las actividades que Sade describe con tan marcada obsesión cobran un cierto sentido, habida cuenta de su propia visión psicológica y social.

Empecemos con la psicología individual. Cada cual va en busca de lo que considera su máximo placer. Para el héroe de Sade, el grado de placer se incrementa con su violencia y enormidad (*Juliette,* pp. 146 y 174). El sexo, de cualquier tipo, de preferencia

combinado con el hecho de infligir o sufrir daño corporal, producirá entonces el máximo placer. Si hemos de tomar seriamente la enseñanza de la naturaleza, de suerte que veamos las consecuencias naturales de las acciones como recompensas y castigos que hacen cumplir las leyes de naturaleza, entonces para estas personas una ley de naturaleza exige los gozos de Sade. La enorme dificultad que representa la abstinencia, que todos los moralistas admitieron, muestra muy a las claras hacia dónde apunta la naturaleza (*Bedroom,* p. 220). Los actos en sí mismos, por lo tanto, son indiferentes; si pensamos o sentimos de otra manera —si nos sentimos atraídos por la virtud— no hacemos sino mostrar los malos efectos de haber sido educados para aceptar los prejuicios de nuestra corrupta sociedad. Deberíamos adiestrarnos para dejar de sentir remordimiento y no alterar nuestra conducta (*Juliette,* pp. 170-172). La naturaleza destruye tanto como crea; es claro que lo mismo necesita uno como lo otro; sólo hacemos lo que ésta nos manda cuando mutilamos o matamos a alguien, pues así es como obtenemos nuestro máximo placer (*Juliette,* pp. 172-173; *cf. Bedroom,* pp. 238 y 345). Téngase presente "que no hay comparación posible entre lo que los demás experimentan y lo que nosotros sentimos". No sentimos la agonía de los demás, a no ser que un pequeño placer nuestro nos emocione. Por eso, "debemos preferir [...] ese ligero cosquilleo que nos deleita a esa suma inmensa de desgracias de los demás, que no podría afectarnos [...] ¿No nacemos todos aislados?" (*Bedroom,* p. 283 [145-146]).

Y sin embargo, ¿no tenemos sentimientos de amor y de afecto y de interés por los demás? Sí, pero nos exponen a pérdidas insoportables. "No escuchéis nunca vuestro corazón [...] el corazón engaña, porque nunca es otra cosa que la expresión de los falsos cálculos de espíritu" (*Bedroom,* pp. 340-342 [218-220]). No debiéramos dejarnos engañar y pensar que los que actúan por impulsos benevolentes son mejores que los que demuestran un abierto interés. "El sentimiento de la virtud [...] es, por definición, un movimiento vil e interesado que parece decir: *te doy para que me des."* Si es cierto, como lo enseñan Helvetius y D'Holbach, que todos los actos voluntarios surgen del interés personal, entonces "el hombre sólo practica la virtud por el bien que desea obtener de ella o por el reconocimiento que espera". No puede haber tal cosa como la virtud desinteresada cuyo propósito sea hacer el bien sin ningún motivo (*Juliette,* p. 144 [132-133]). Por consiguiente, hacemos bien en evitar el amor que, sin ningún provecho para nosotros, nos vincula al bienestar de quien amamos (*Juliette,* p. 502; *Bedroom,* p. 285).

No escapó a Sade que la gente pudiera protestar por lo que hacen sus héroes y heroínas. Al fin y al cabo, a él mismo lo metieron preso por practicar ese tipo de actividades. Sade ofrece dos respuestas. Primero, él simplemente declara que el propósito de la naturaleza es que los fuertes actúen de una manera y los débiles de otra. El rico puede comprar el derecho de disfrutar de su vida a su manera. La naturaleza quiso que los débiles fueran esclavos. Sentir piedad por estos últimos interfiere con el orden previsto de la naturaleza. Los pobres y los débiles son como los fuertes por cuanto buscan únicamente su propio bien; sólo que los fuertes son mejores para conseguirlo. Claro que los débiles son de otro parecer (*Juliette,* pp. 174-179). La segunda respuesta

consiste en esbozar una visión (no sé qué tan en serio se lo tomó) de un orden social en el que una vida tal como la desea Sade podría vivirse dentro del marco de la ley.

Sade imagina una república clásica en una Francia que ahora, gracias a la gran Revolución, se ha liberado del rey y de los curas. Hemos de ser todos tan libres como sea posible, obligados por el menor número de leyes posibles. ¿Y qué leyes necesitamos? Ya no reconoceremos deberes hacia Dios, puesto que negamos que Dios exista. Por ello mismo ya no existirán las leyes que dictan que se venere a Dios y, como resultado, ya no habrá persecución religiosa (*Bedroom,* pp. 308-309). El único deber hacia uno mismo que Sade toma en cuenta es el de no suicidarse; no obstante, lo rechaza completamente (p. 337). Los deberes hacia los demás exigen que pongamos atención a cuatro cosas: lo tocante a la reputación de un hombre, de su propiedad, de su persona y de su vida (p. 311). La reputación puede velar por ella misma: los viciosos merecen que se les señale y la virtud terminará por ser sabida. En cuanto a la propiedad, en una república no debería haber grandes desigualdades en cuanto a la riqueza. La propiedad no causaría problemas si no estuviera injustamente repartida; tal como son las cosas, si los pobres roban a los ricos están corrigiendo la injusticia. Quizá debiéramos castigar a quien no es lo suficientemente cauto para evitar que le roben, pero no agobiar al pobre ladrón con mayores apuros (p. 314). Como es previsible, la protección de la persona de los demás es algo que se desecha de plano. Distaremos mucho de apoyar la modestia y la castidad, por cuanto el Estado debiera proporcionar, a cargo del erario, lugares en los que cualquiera, mujer u hombre, pueda mandar llamar a quien sea para que se le proporcione la satisfacción que fuera de su agrado, aun si ésta implicara sodomía o incesto. Caso contrario, no hemos logrado reconocer la voz de la naturaleza en la fuerza de nuestros deseos (pp. 320-327). Por último, ¿necesitamos una ley en contra del asesinato? No, déjese que cada cual vele por su propia vida, pues sólo así tendrá la república el tipo de ciudadano robusto e intrépido que necesita para su defensa (pp. 331-337).

Las ideas de Sade son efectivamente una caricatura brillante de la moral y de las teorías políticas de su tiempo. A veces considera que sus figuras ejemplares son nobles, pero lo que él está proclamando no son tanto los efectos nobles del egoísmo como lo que él cree que son sus inevitables consecuencias en un mundo corrupto y sin Dios. En la medida en que Sade se proponía que su obra fuese una crítica del pensamiento de los *philosophes,* llegaba demasiado tarde y era demasiado extravagante para que pudiera influenciarlos, a ellos o a los filósofos ulteriores que tomaron la delantera. Así y todo, a nosotros nos deja, entre otras cosas, una indicación, si bien impactante y poco grata, de un serio defecto en el pensamiento de los partidarios del egoísmo.

[1] *Encyclopédie,* vol. 8 (1765), *s. v.* "Intére", p. 819a.

[2] Véase Hirschman, 1977.

[3] Se publicó como un "Preliminary Dissertation" y prefacio a la traducción del tratado de King, escrito en latín, sobre el problema del mal, realizada por Edmund Law en 1706. Cito por esta edición. Si bien las opiniones de Gay concuerdan en algunos puntos con las de King y, más importante aún, con las de Law, no siempre es el caso con todas. Véase la nota de Law en las pp. 66-67. Dadas las divergencias, no queda claro por qué Law publicó el ensayo tal cual. Puede ser que sólo le haya parecido convincente; más adelante Law pasó a apoyar a William Paley, el más exitoso de los partidarios del utilitarismo teológico.

[4] Gay no habla de sentimientos y de deseos como cogniciones indistintas y confusas del bien. No queda claro en su obra cuál es exactamente la relación entre la simplicidad sentida de los deseos benevolentes y de la aprobación y el origen interesado de estos sentimientos.

[5] Crimmins (1983) hace hincapié en este punto.

[6] El texto no parece variar a lo largo de las ediciones. Cito por libro y número de capítulo, ya que los capítulos son cortos. Sobre Paley en Cambridge y su relación con la tradición librepensadora de los platónicos británicos y con Samuel Clarke, véase Gascoigne, 1989, pp. 238-245.

[7] En gran parte de este capítulo Paley está siguiendo el *Essai de philosophie morale* (1749) de Maupertuis. Pierre-Louis Maupertuis (1698-1759), un científico francés que dirigió la Academia de Federico el Grande de Prusia desde 1744 hasta su muerte, es el primer autor que he encontrado que explícitamente afirma que las cantidades de placer y de dolor pueden ser sumadas en función de la duración y de la intensidad. Al insistir en la conmensurabilidad de todos los placeres y sufrimientos, Maupertuis afirma que hay menos placer que dolor en la vida, y finalmente hace de esto un argumento a favor del cristianismo. Véase Maupertuis, pp. 231-235, 236-237, 240 y 275.

[8] Como los filósofos antiguos pasaron por alto este punto —explica Paley—, tenían que inventar un distingo entre lo *honestum* y lo *utile* con el objeto de aceptar que las consecuencias son lo que hace la diferencia moral entre los actos, al tiempo que no estaban forzados a admitir que hubiera una inmoralidad burda (*Principles,* II.8).

[9] La reimpresión del *requisitoire* del canciller Seguier para un decreto parlamentario está en el volumen ii de *Système de la nature,* de D'Holbach; las citas son de las pp. 403-407.

[10] *Probidad (probity*) no es más que la traducción francesa (*probité*) del inglés *morality* o *virtud* en general. Así la observación de Shaftesbury de que "si se nos dice que un hombre es religioso, no dejamos de preguntar: '¿Y cuál es su moral?'" en la traducción francesa de Diderot, de 1745, reza como sigue: *"M.*** a de la religion, ditesvous; mais a-t-il de la probité?"* Pocas líneas más adelante Diderot utiliza *probité* para traducir "virtud". (Véase el párrafo que abre la *Investigación* de Shaftesbury en *Oeuvres complètes,* I.302, de Diderot.)

[11] D'Holbach continúa con lo que debe de ser un eco deliberado del importante pasaje de san Agustín sobre la paz de un todo ordenado, en *City of God,* XIX.13.

[12] Sobre Bentham y la religión, veáse Steintrager, 1971; para su precoz interés en la legislación, véase Bowring, 1843, p. 27. Halevy, 1928, da una breve y valiosa relación de la evolución intelectual de Bentham, y Mack, 1962, da una más larga, que corrige a Halevy en algunos puntos.

[13] Véase Schneewind, 1977, capítulo 4, para una primera recepción de la obra de Bentham. Éste empleó la palabra "utilitario" para rotular su doctrina en 1802 (Bowring, 1843, p. 320), pero en forma de sustantivo sólo parece haber sido empleada más adelante y no por Bentham. Las referencias textuales a la *Introduction* de Bentham corresponden a la edición de Harrison.

[14] Hutcheson, *Inquiry II,* 3.viii, p. 181, dice: "Así que la mejor acción es aquella que procura el mayor bien al mayor número" (citado en el capítulo XVI, sección 4). Shackleton, 1988, sostiene que debe de haber sido la traducción inglesa del libro de Beccaria, de 1767, la que le proporcionó la frase a Bentham, ya que no figura precisamente en la versión italiana ni en la obra de Priestley en donde Bentham dice haberla encontrado, o en Helvetius. Smith, 1993, señala que Helvetius sí empleó la frase; no obstante, Smith cita *De l'homme,* que por 1768 no había sido publicado, periodo en que Bentham dice haber dado con ella. Para la relación que el propio Bentham hace, véase Mack, 1963, p. 103 y n.

[15] Véase Rosen, 1983, pp. 201-203.

[16] Véase Crimmins, 1994, para una convincente exposición sobre la forma en que Bentham se acercó al radicalismo, en una época anterior a la que señalan los demás estudiosos.

[17] Sobre la crítica que Bentham hace a Blackstone y su escenario histórico, véase Lieberman, 1989; para

Bentham sobre la ley común, véase Postema, 1986.

[18] Bentham tenía una teoría sobre el lenguaje y el significado para apoyar su opción reduccionista y otras que adopta; véase *Bentham's Theory of Fictions,* que ofrece múltiples pasajes que relacionan esta opinión con un lenguaje sobre la moralidad y la motivación. No he encontrado una teoría similar en D'Holbach que apoye su tesis de que la moralidad religiosa se limita a los juicios caprichosos de los sacerdotes.

[19] El argumento de Bentham contra otros principios es una versión muy ampliada de otro que sugiere Hobbes en *Leviathan,* 46.11, y que queda apuntado en el capítulo x, sección 4, sobre el hecho de que recurrir a las esencias y a las formas les permite a los filósofos establecer normas morales según sus propios gustos.

[20] Para la expresión de la deuda que Bentham tiene con Hume, véase el *Fragment on Government,* capítulo I.36 y la extensa nota.

[21] La idea de comentar las opiniones de Sade en esta conexión, lo mismo que ciertos detalles, la debo a la exposición que de él hace Domenech en su revelador libro *L'éthique des lumières;* véase en particular las pp. 214 y ss. Smith, 1993, habla de las respuestas concretas y posibles de Helvetius a problemas como los que Sade planteó más adelante, algunos de los cuales, apunta Smith, sus críticos no habían tardado en plantear.

CUARTA PARTE
AUTONOMÍA Y ORDEN DIVINO

XX. PERFECCIÓN Y VOLUNTAD: WOLFF Y CRUSIUS

EN LA DÉCADA de 1720 la academia de teología de la Universidad de Halle puso el grito en el cielo por la filosofía de Christian Wolff. Su indignación fue mayor cuando se enteraron de que planeaba publicar en latín una versión ampliada del sistema metafísico que primero había escrito en alemán. El nuevo libro permitiría que el mundo entero supiera que en Halle se enseñaban teorías antirreligiosas, arrojando un terrible descrédito a la universidad.[1] La apreciación de los teólogos de que los extranjeros no leerían libros de metafísica en alemán era certera. Incluso treinta años más tarde Adam Smith diría que "los alemanes nunca han cultivado su propia lengua; y mientras que la gente instruida se acostumbra a pensar y escribir en una lengua diferente de la suya, apenas es posible que piensen o escriban sobre algún tema delicado y sutil con fortuna o precisión". Y añadía que si bien los logros de las academias alemanas eran conocidos en el extranjero, "raras veces se pregunta por las obras de algún hombre en particular".[2]

Los comentarios de Smith reflejan una opinión muy difundida sobre la Alemania del siglo XVIII, que los extranjeros veían como un conglomerado amorfo de un sinnúmero de Estados, pequeños o medianos, que eran acaso pintorescos, pero que no contribuían a la vida intelectual. Fuera de los alemanes, nadie consideraba que valiese la pena conocer el alemán. Los alemanes rápidamente traducían a su lengua casi todo lo más sobresaliente escrito en francés y mucho de lo que se publicaba en inglés. Con todo, a menos que ellos mismos escribieran en francés, hasta la segunda mitad del siglo pocos eran leídos fuera de Alemania.

A partir de finales del siglo XVII en adelante, los escritores y pensadores alemanes que concordaban con la apreciación que los extranjeros tenían sobre el atraso cultural de su país hicieron enormes esfuerzos para que las cosas cambiaran. Crearon revistas análogas al *Spectator* de Inglaterra, cuyo propósito era pulir las costumbres y ensanchar las mentalidades de un grupo creciente, relativamente acomodado, de comerciantes, juristas y funcionarios públicos.[3] Intentaron, sin lograr ningún éxito duradero, reformar las universidades.[4] Se esforzaron mucho en mejorar la propia lengua alemana, utilizando modelos extranjeros para la poesía, el teatro y la prosa narrativa, para después ir más allá de esos modelos con ayuda de sus propios cada vez más sofisticados e innovadores escritores y críticos literarios.

El objetivo no era simplemente colocarse más alto y a la par de los cultos franceses. Era aportar mayor libertad a las vidas de aquellos cuyos éxitos en el comercio y en la administración los hacían impacientarse debido a la subordinación que sus sociedades, sumamente jerarquizadas, les imponían. Los pastores luteranos y los sacerdotes católicos velaban estrictamente por la moral; los aristócratas y los cortesanos exigían respeto al igual que impuestos. No quedaba bien claro qué obtenían a cambio los subalternos. La

clarificación, o *Aufklärung,* que podríamos considerar como una demistificación, era un empeño cultural con un propósito político.[5] Crear la capacidad para hablar con claridad y precisión sobre la moralidad y la política en su propia lengua fue parte esencial de la empresa de la Ilustración.

1. WOLFF: LA NECESIDAD DE UN SISTEMA

Ningún filósofo hizo tanto para lograr todo esto como Christian Wolff (1679-1754). Mientras que Christian Thomasius contribuyó a que su lengua nativa manejara la filosofía usando palabras francesas e inglesas a las que añadía terminaciones alemanas, Wolff creó todo un vocabulario para remplazar el latín, que todavía dominaba en las universidades. Thomasius luchó, sin éxito, por elaborar una concepción coherente sobre la ley natural y la moralidad. Wolff creó un sistema filosófico entero, comenzando con la lógica y con la metodología y pasando por la ontología, la psicología filosófica, los principios universales de la filosofía práctica, y luego su especificación en la moralidad, la política, el derecho internacional, la economía, la cosmología, la teleología de la naturaleza y la teleología de las partes de los cuerpos humanos y de los animales. De 1712 a 1726 publicó sus concepciones en libros concisos escritos en alemán; luego los explicó más detalladamente en latín, en libros de extensión enorme. Algunas de sus obras llegaron a ser traducidas al francés, integralmente o en forma de sumarios, y, por supuesto, sus tratados en latín estaban disponibles para quien tuviera la paciencia de leerlos.[6]

Wolff es bastante explícito sobre por qué escribe su filosofía en alemán. Para alcanzar la felicidad y una conciencia segura es necesario un conocimiento sólido sobre la moralidad, y tal conocimiento exige que tengamos certezas sobre los principios esenciales. La verdad es que hay quienes son mejores que otros para elaborar conocimiento demostrativo; pero éstos bien pueden beneficiarse del trabajo de aquéllos. "Y es por ello —dice Wolff— que publico en alemán mis pensamientos sobre filosofía, en la cual obtengo el conocimiento esencial de la verdad, de suerte que incluso aquellos que no hayan estudiado puedan tener acceso a ella, y así yo me congratulo cuando veo que mis esfuerzos, a más de ser reconocidos, son útiles."[7]

Y, podríamos preguntar, ¿por qué necesitamos un profesor que nos enseñe los principios básicos de la moralidad? La respuesta es que el conocimiento moral, aunque de primera importancia en términos prácticos, depende del conocimiento metafísico y psicológico, el cual en sí mismo debe obtenerse en el orden apropiado de puntos de partida adecuados. En 1703 la tesis doctoral de Wolff fue el primer tratado metodológico elaborado por un alemán. En su metafísica él se remonta a su lógica para explicar en qué orden se desarrolla su argumento; en la ética se remonta a la metafísica en busca de sus principios, y así en adelante por las varias exposiciones, tal como nos recuerda cada vez que expone las últimas fases.[8] El conjunto de su obra constituye un moderno sistema

protestante y escolástico. Wolff tuvo muchos seguidores, pero la suya fue la última articulación completa de la idea de que el conocimiento racional de la forma en que el universo construye un cosmos mediante Dios es esencial para aportar la armonía a nuestras propias vidas y para vivir con los demás dentro de una unidad social.

¿Fue original la síntesis de Wolff? Sus críticos descalificaron su opinión, refiriéndose a ella como "la filosofía de Leibniz-Wolff".[9] No cabe duda de que Leibniz influyó mucho en él y de que Wolff aceptó explícitamente las doctrinas de las mónadas, el principio de la razón suficiente y la armonía preestablecida. Así y todo, Wolff estaba más cerca de ser un ecléctico que un verdadero partidario de Leibniz; sustentaba que el conocimiento empírico es tan importante como el conocimiento racional, y procuraba incluir verdades sea cual fuera el sistema que primero las presentaba.[10] Wolff fue mucho más allá que su mentor, sobre todo en materia de filosofía práctica, que fue una de las cosas que más perdurablemente le interesaron. Si es que hay una filosofía de "Leibniz-Wolff", su ética y su teoría política son en gran medida de la propia hechura de Wolff.

El conocimiento empírico o "histórico" proviene de los sentidos y nos demuestra lo que realmente existe. Las matemáticas nos brindan conocimientos sobre las cantidades. La filosofía es la disciplina que nos muestra por qué existen las cosas, o, más precisamente, nos explica lo que es posible y entonces nos demuestra por qué, entre todas las cosas posibles, están las cosas que sí existen de verdad. Así que, si bien la filosofía es, como diríamos, una disciplina conceptual, sus principios "deben deducirse de la experiencia" *(Discourse,* 34). El deber de la filosofía es dar pruebas palmarias que demuestren cómo están vinculados los hechos que se dan en la experiencia, mediante los principios de posibilidad y las razones de las cosas. Entendida así, la filosofía es útil. "Las cosas que conocemos filosóficamente —dice Wolff— se aplican a los problemas de la vida humana con mayor éxito que las que sólo conocemos históricamente" (41).

Hay tres divisiones dentro de la filosofía. La teología trata de Dios, la psicología del alma y la física del cuerpo.[11] Cada una muestra lo que es posible a través de su materia principal. Así, la psicología muestra lo que es posible por medio del alma. A partir de la experiencia sabemos que el alma tiene tanto facultades cognitivas como apetitivas; la filosofía demuestra lo que ellas hacen posible *(Discourse,* 58-60). Sólo entonces podemos emprender "la filosofía práctica", que es "la ciencia de dirigir la facultad apetitiva al escoger el bien y evitar el mal" (62). Con su exigencia sistemática Wolff logra lo que Hume, más adelante, sólo conseguirá con argumentos especiales sobre la permanencia relativa de los actos y de los motivos: hacer de la psicología de la acción el determinante de la moralidad.

2. LA PSICOLOGÍA DE WOLFF

La breve relación que Wolff hace de la psicología aparece en su Metafísica alemana, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Pensamientos*

racionales sobre Dios, el mundo y el alma del hombre).[12] Wolff sustenta que el alma es una sustancia simple y no corpórea. Como todas las cosas, su esencia está constituida por su poder; y por ser una sustancia simple, sólo puede tener un poder *(Metafísica,* 742-745). Básicamente, éste es el poder de representar el mundo tal como éste incide en el alma a través del cuerpo, que le está asociado. Las representaciones *(Vorstellungen)* pueden tener diferentes grados de claridad y precisión. Cuanto más podamos distinguir una representación de otras que se le asemejan, más clara será ésta; cuantas más partes distingamos de las partes que la configuran, más nítida ha de ser. Ya sean oscuras o claras, explícitas o abstrusas, todas las representaciones conllevan esencialmente proposiciones acerca del mundo (198-199, 206 y 209). Los sentidos, la imaginación, la memoria, la reflexión, el entendimiento, el deseo y la voluntad han de ser entendidos como maneras diferentes en que el alma representa el mundo (747).

Así, la postura de Wolff implica que cada caso específico de cada tipo de actividad mental, desde la sensación hasta el razonamiento conceptual, desde el desear hasta el querer, se constituye de dos factores: su contenido proposicional definitivo y su grado de claridad y precisión. Como únicamente hay un poder en el alma, y el contenido y el grado de claridad y precisión son las únicas dimensiones de las manifestaciones de ese poder, no existe nada más de donde los estados mentales puedan obtener su identidad. Puede que, por ejemplo, las sensaciones sean representaciones claras (veo claramente que es verde y no rojo), si bien son indistintas *(undeutlich),* ya que no veo exactamente qué constituye la diferencia entre el rojo y el verde (214). Pero hay una serie de verdades acerca de esa diferencia, y si yo percibiera los colores nítidamente sí que lo sabría. La memoria y la reflexión, que incluyen reiteradas operaciones sobre las representaciones, nos permiten abrigar conceptos más claros y más distintos, forjarnos juicios y realizar inferencias. Para ver cómo de las representaciones surgen las pasiones y la voluntad, hay que introducir una nueva consideración.

Como Leibniz, Wolff ve el mundo y todo lo que hay en él en función de la perfección y de la imperfección. "La armonía de lo variopinto" es la definición que da Wolff de la perfección de las cosas (152). Las entidades complejas contienen varias partes operando armoniosamente juntas para alcanzar un fin. Cuantas más partes contengan y más sencillos sean los principios en que se organizan para alcanzarlo, más perfectas serán. Wolff sostiene que este mundo es el más perfecto de los mundos posibles, ya que todas sus partes operan juntas tan plena y sencillamente como es posible para expresar la gloria de Dios, o sea su perfección infinita (982, 1045 y 1049-1051).

La doctrina de la perfección es importante para entender las pasiones y los deseos. Cuando reconocemos la perfección, o creemos reconocerla, sentimos placer. Es más, tener placer es intuir la perfección *(ein Anschauen der Vollkommenheit)* (404).[13] Al hablar de intuición, Wolff se refiere a una representación que no es inferida, sin que por ello tenga el propósito de implicar que ningún error es posible. Lo mismo podemos obtener placer de representaciones erróneas de la perfección como de las que son exactas (405). Y la cantidad de placer que sentimos debe ser absolutamente proporcional a la cantidad de perfección que intuimos.[14] El placer y el sinsabor o el sufrimiento *(cf.* 417-

418 y 421) van vinculados al bien y al mal mediante la afirmación central, a modo de definición, de que "bueno es aquello que hace que nosotros y nuestra condición sean más perfectos" (422). Así pues, la conciencia intuitiva del bien es lo que aporta, o más exactamente constituye, el placer. Y el placer y el sufrimiento, entendidos así, son las canteras a partir de las cuales se constituyen las pasiones.

Podemos distinguir claramente entre el placer y el dolor, pero ambos siempre son representaciones indistintas de la perfección, o de lo bueno y de lo malo (432-433). En la medida en que éstas son indistintas, ocasionan deseo sensual, el cual es "una inclinación del alma hacia algo sobre cuya bondad tenemos una concepción indistinta" (434). Así como podemos distinguir entre el verde y el rojo, sin ser capaces de ver lo que hace que cada color sea lo que es, igualmente podemos saber que nos agrada el sabor de un vino específico sin que seamos capaces de distinguir qué hay en éste que lo hace más perfecto que un vino que nos desagrada. Nuestro placer representa el bien confusa e indistintamente, y la inclinación a beber es —dice Wolff— por consiguiente necesaria, ya que el alma necesariamente se inclina hacia cualquier placer que se represente como algo bueno (878).

Las pasiones específicas se caracterizan esencialmente por el tipo de bien o de placer que las constituye, tomándose también en cuenta las relaciones que mantenemos con ese bien. Wolff dice que el deseo y la aversión surgen directamente del placer y del dolor (434 y 436). Cuando estamos dispuestos a disfrutar de la felicidad de otra persona, se dice que amamos a esa persona. Este amor puede a su vez ocasionar una significativa felicidad o infelicidad en nosotros, según la suerte, buena o mala, que corra el otro (449-453). Wolff tiene cuidado de no sugerir, tal como lo hace a veces Leibniz, que al amar a otro estamos buscando nuestro propio gozo o provecho. Cuando las pasiones aumentan hasta alcanzar un grado notorio de fuerza, Wolff dice que se les llama afectos (441). Los afectos tiran de nosotros por aquí y por allá y somos sus esclavos mientras sigan siendo indistintos (491). No obstante, podemos escapar de esta esclavitud pasiva mejorando la calidad de nuestras representaciones. Podemos pensar algo bueno mediante representaciones claras y distintas lo mismo que mediante representaciones oscuras e indistintas. Cuanto más claros y distintos sean nuestros pensamientos, más perfectos seremos. El esfuerzo para alcanzar mayor perfección es esencial para nuestro ser. De ahí que, en la medida en que son las representaciones indistintas las que nos mueven, estamos haciendo menos de lo que esencialmente queremos y somos, por ende, pasivos. Conforme nuestras ideas se hacen más distintas, estamos actuando más como esencialmente queremos actuar. Como las ideas distintas nos dan más poder que las indistintas, aquéllas nos hacen más activos (115, 744, 748 y 755-556). Cuanto más activos seamos, menos esclavos seremos.

Nuestro esfuerzo esencial por lograr la perfección o el bien en general constituye nuestra voluntad (492). La voluntad y el deseo no son diferentes en especie "del poder que representa el alma" (879). Una representación de algo tan perfecto es una que nos inclina hacia ello. La voluntad difiere del deseo sólo porque al tener la voluntad de alcanzar algo comparamos las cantidades de perfección que presentan las diferentes ideas

y optamos por la más elevada. Lo que al fin y al cabo mueve nuestra voluntad es nuestra razón para actuar; y Wolff sigue a Leibniz al hacer hincapié en que la voluntad no tiene poder para escoger si falta una razón o motivo *(Bewegungsgrund)*.[15] Pudiera parecer que somos capaces de hacer una elección cuando nos mostramos totalmente indiferentes, pero ello nunca es así, aunque a menudo las cogniciones en cuanto a la perfección que nos mueven están por debajo del nivel de la conciencia (496-498 y 508-509). Es más, nunca preferimos lo que nos parece lo peor en vez de lo mejor, si bien, una vez más, puede que no estemos conscientes de los deseos sensuales que influyen en nosotros (503-507).

La mente no tiene disposiciones para actuar de otra manera que no sean sus motivos. De ahí que siempre actuemos necesariamente por lo que representamos como el máximo bien o perfección disponibles para nosotros. Además, tanto Leibniz como Wolff piensan que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles. Parece, por lo tanto, que no sólo estamos determinados a actuar mediante nuestras representaciones de los bienes y los males, sino que estas representaciones no podrían haber sido otras que las que son, y que, por lo tanto, en absoluto podríamos actuar de manera diferente. ¿Cómo podemos ser libres dentro de este marco? Wolff ofrece esencialmente la misma respuesta que ya hemos visto con Leibniz.

La libertad es "la capacidad del alma para escoger mediante su propio poder de selección *[Willkühr],* entre dos cosas igualmente posibles, la que más le agrada" (514-519).[16] Contrariamente al prejuicio vulgar, la libertad no requiere la capacidad de escoger una de dos alternativas sin ninguna razón para tener alguna preferencia (511). Wolff dice que según ese punto de vista se destruye toda la verdad moral. La moralidad exige que las representaciones de lo bueno y de lo malo tengan un efecto fiable en la acción humana.

> Si se echa eso por la borda, entonces se viene abajo toda certeza en materia de moralidad, puesto que no puede influirse en el alma humana a menos que sea mediante la representación de lo malo y de lo bueno. Incluso en la mancomunidad, la obligación basada en el castigo reposa en el hecho de que el hombre no desea lo malo y sí lo bueno, y evita lo que cree ser bueno para escapar de un mal mayor (512).

El hecho de que estemos determinados a actuar mediante la razón que con más fuerza nos mueve es, así, algo esencial para la moralidad y no algo que la destruya. Éste es un punto que Hume manifestó más adelante, en términos un tanto diferentes.

3. LA ÉTICA DE WOLFF

Wolff vincula su psicología metafísica de la perfección a su ética dando cuenta de la noción de obligación: "Obligar *(verbinden)* a alguien a hacer o a omitir algo —dice Wolff — es únicamente vincular un motivo al desear o al no desear". Por ejemplo, la amenaza que formula el juez de colgar a alguien por robo obliga a no robar a quien teme la horca (*Ética,* 8). Lo que estamos obligados a hacer es, pues, lo que es necesario que hagamos.

Como por naturaleza la posibilidad de que la perfección se acreciente es algo que nos mueve, siempre nos vemos obligados a buscarla. De ahí que haya una ley esencial para guiar nuestra conducta: "Haz lo que te haga a ti y a tu condición, o a la de otros, más perfecto; suprime lo que la haga menos perfecta". Como esta ley surge de la naturaleza de las cosas, es la ley de naturaleza (12-16). Nuestra propia razón nos la puede enseñar; por consecuencia, "un hombre razonable ya no necesita otra ley, ya que debido a su razón él es ley para sí mismo" (24).

Como Dios creó el mundo, podemos contemplar los vínculos específicos entre las acciones y las perfecciones, los cuales nos muestran lo que Dios nos obliga a hacer; y entonces nosotros tomamos como una ley divina la orientación que nos viene de la ley de naturaleza. La ley de Dios no puede apartarse de la ley natural, lo que nos obligaría a cumplir con ella, añade Wolff, aun si Dios no existiera (5 y 29). Y Wolff agrega un punto que resalta tanto su oposición al voluntarismo, que él toma de Leibniz, como su insistencia en el valor del ser humano. El hombre razonable no necesita recompensas externas o castigos para moverlo a actuar como él considera que es su deber. Obrando lo bueno por ser esto bueno, él es por lo tanto "como Dios, que no tiene ningún superior que pueda obligarlo a hacer lo que es bueno… sino que lo hace simplemente por la perfección de su naturaleza" (38).

Aunque Wolff hace eco a la famosa frase de Grocio sobre Dios y la obligación, y hace hincapié en la importancia de nuestra naturaleza social, él no es ningún adepto de Grocio. La problemática del conflicto está tan ausente de su pensamiento como del de Leibniz. La verdadera perfección de cualquier persona está vinculada a la de las demás: "Quienquiera que procure hacerse a sí mismo tan perfecto como sea posible también procura lo mismo que los demás y no desea nada a expensas de ellos" (43). Al sostener, junto con Spinoza, que Dios es la máxima perfección y no puede alcanzársele, Wolff ve la vida de bien como un progreso hacia nuestra propia perfección. Honrar a Dios y servir a los demás es inseparable del logro de nuestra propia perfección. Ser virtuoso, además, es estar dispuesto a cumplir con la ley de la naturaleza, que nos exige que esperemos alcanzar la perfección. Como la psicología nos enseña que conforme alcanzamos mayor perfección sentimos mayor placer, Wolff piensa que así ya ha demostrado que nuestra felicidad radica en la virtud (40-66).

Con la perfección, la obligación, la motivación y la felicidad juntas, lo que queda por saber es cómo hemos de actuar y, específicamente, qué estamos obligados a hacer. La "conciencia" es el término que Wolff emplea para nuestra capacidad a fin de conocer lo que es bueno o malo en el campo de la acción, y lo que debemos o no hacer (73 y 78). Wolff da nueva cuenta de las muchas distinciones que se utilizan en los intercambios de ideas tradicionales sobre la conciencia, pero poco nos dice sobre cómo hemos de obtener la información que ésta necesita. Somos esclavos si permitimos que las percepciones indistintas que constituyen nuestros placeres y dolores sensoriales determinen nuestra conciencia, y somos libres si las percepciones claras y distintas son las que nos guían (81; *cf. Metafísica,* 519). Incluso teniendo cuidado bien podemos equivocarnos, ya que son las consecuencias las que determinan si las acciones son buenas o malas (*Ética,* 100). No

obstante, los errores son disculpables, aunque sentiremos remordimientos si no hemos sido cuidadosos al juzgar las cosas.

Tal como Wolff la trata, la conciencia juzga todas nuestras acciones y no sólo las que se consideran específicamente morales. Las dificultades que conlleva un juicio concienzudo y preciso son, luego entonces, considerables. Todas nuestras acciones deben tener como objetivo acrecentar la perfección, que es la felicidad, de nosotros y de los demás. Como ya lo dije anteriormente, Wolff opina que los hombres instruidos pueden descubrir normas para que el resto de nosotros las sigamos (*Ética,* 150). Necesitamos normas generales o "máximas" para evaluar los casos particulares, tal como Wolff lo ha demostrado en otra parte *(Metafísica,* 337). No obstante, si bien Wolff estima que nos es más fácil conocer nuestras propias máximas que las que sirven de pauta a otra gente (y ésas tampoco son muy difíciles de descubrir), no explica con detalle ningún método mediante el cual nosotros, o nuestros superiores instruidos, podamos descubrirlas (*Ética,* 198-203).

Pero Wolff sí sabe lo que son y nos lo dice, y formula su moralidad en cuanto a los deberes y, como Pufendorf, los divide en deberes hacia uno mismo, hacia Dios y hacia los demás. Un deber es simplemente un acto que va conforme a la ley; y como no hay ley que no conlleve obligación, podemos decir que los deberes son actos que nos vemos obligados a ejecutar (*Ética,* 221). La relación de los deberes hacia Dios abarca casi 200 páginas de la Ética Alemana, aunque el principio es sencillo. Nada podemos hacer para beneficiar a Dios; sólo podemos honrarlo. Honramos a Dios realizando por amor a las perfecciones de Dios todos los deberes que nos exige la ley de naturaleza que, por supuesto, para nosotros es la ley de Dios (650-654). Cuanto más claramente conozcamos a Dios, más lo amaremos, y al amarlo, lo honraremos. Y cuanto más honremos a Dios más benditos seremos. "Así que un hombre que desea la bienaventuranza debe pensar en Dios en cada una de sus acciones" (671).

Los deberes hacia uno mismo son explicados con lujo de detalles. Para Wolff, que aquí difiere de Clarke, se trata de deberes que realmente son *hacia* uno mismo y no meramente que se refieran a uno. Lo que nos obliga a ejecutarlos no es la disposición hacia Dios y hacia los demás, para lo cual siempre debemos estar en forma, sino la perfección que para nosotros podemos alcanzar. Debemos cuidar nuestra propia alma lo mismo que nuestro propio cuerpo; debemos optimizar nuestro conocimiento y nuestra voluntad, acrecentando así nuestra propia virtud; debemos optimizar nuestro estado, dándonos así medios crecientes para procurar una mayor perfección. La Ética Alemana dedica las numerosas páginas que contiene la parte II a todos los detalles. Las máximas sobre la salud y las buenas costumbres hacia nuestros mecenas y demás benefactores le interesan a Wolff, al igual que las recetas para tener bajo control los deseos irreductibles y mantener el ánimo despejado en los ardores de la pasión. Debe recordarse que Wolff, al igual que sus homólogos de la universidad escocesa, dictaba clase a muchachos del campo, toscos, con poca preparación y ningún barniz social.

En la ética filosófica, tal como Wolff la define, consideramos al hombre tal como es cuando está solo, sin que viva bajo alguna autoridad externa. La política considera al

hombre en la sociedad, de tal modo que se habla, en un volumen aparte, de los derechos y deberes que se refieren a los demás: *Vernünftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen,* conocido como Política Alemana. En la Ética Alemana sólo hay unas 50 páginas dedicadas a los deberes hacia los demás, contrariamente a las más de 200 que tratan de los deberes hacia uno mismo. El desequilibrio es debido a algo más que una cuestión metodológica. Lo que Wolff declara sobre el principio que está detrás es bastante claro: "El hombre debe emprender para él y para los demás actos de tal índole que perfeccionen el estado interno del alma y del cuerpo, al igual que las condiciones externas. Por eso mismo, los deberes hacia los demás son los mismos que los deberes hacia uno mismo. Lo que nos debemos a nosotros lo debemos a los demás" (*Ética,* 767). La extensa exposición sobre los deberes hacia uno mismo, en efecto, hace innecesario seguir con mayores detalles lo relativo a nuestros deberes hacia otras personas específicas consideradas simplemente como tales, si bien la Política Alemana explica largo y tendido nuestros deberes consiguientes a nuestro papel de cónyuges, padres y ciudadanos.

Según Wolff, la única forma en que podemos mejorarnos es incrementando nuestro capital de ideas claras y distintas. Todos los contenidos mentales son representaciones; fuera del contenido, éstas sólo varían en claridad y precisión. Si no mejoramos estas dimensiones de nuestra mente, nos hacemos menos perfectos. Es parte de nuestra esencia esforzarnos por lograr una mayor claridad y precisión. Sólo lo que concuerda con este impulso es ese "concierto de lo variopinto" que constituye la perfección *(Metafísica,* 157). Así que es moralmente necesario para nosotros esforzarnos siempre y únicamente por lo que en efecto es la autoperfección, incluso si esto no siempre lo vemos con claridad. El incremento de nuestra propia perfección es el único cambio que mejorará nuestra conducta hacia los demás. Así, la psicología de Wolff exige que se dé prioridad a la autoperfección.

Como la ley esencial de naturaleza exige que lo que debemos hacer para nosotros también se espera que lo hagamos para los demás, Wolff opina que debemos considerarnos unidos unos a otros. "Estamos obligados a ver a los demás —dice Wolff en su Ética Alemana— como si fueran una sola persona que estuviera con nosotros" (*Ética,* 796). El mismo principio guía la teoría de la política. Las sociedades surgen cuando una o más personas se juntan para promover "lo mejor que tienen en común". A este respecto, "no hay que verlas sino como una sola persona, por consiguiente, con un solo interés común" *(Política,* 6).

La lección que Wolff obtiene es que el bien cuantificado es lo único que puede tenerse en cuenta a la hora de tomar decisiones. No es necesario que ayude a otro a alcanzar el bien que él mismo puede procurarse, aun si estoy destinado a ayudarlo cuando necesite ayuda. Así y todo, en caso de que el daño para mí fuera mayor que su provecho, mi obligación de ayudarlo termina ahí. De igual forma, una promesa es un compromiso sólo por el bien que originará el acto prometido; prometer como tal no añade nada a la obligación de realizar el acto, y si resultara que yo obtuviera un bien mayor por quebrantar mi promesa del que tú obtendrías por cumplir yo con ella, entonces tendría

que quebrantarla (*Ética,* 769-772 y 1003-1006).

Como yo debo querer la perfección, y por ende el placer, de los demás, debo obtener placer del hecho de que ellos también lo obtengan. Esto significa que estoy obligado a amar a los demás y, de hecho, a amarlos tal como me amo a mí mismo (*Ética,* 774-775). Wolff desarrolla este punto hasta llevarlo a una definición de la justicia muy próxima a la de Leibniz. No solamente hemos de amar a los demás sino amarlos sabiamente. No obstante, hacer el bien conforme a las normas de sabiduría es "lo que solemos llamar justicia". De este modo, el amor y la justicia convergen mediante la sabiduría (1022-1024).

4. UNA NOTA SOBRE EL PIETISMO

Uno de los editores literarios de Wolff admite que éste era "el más prolijo y tedioso autor de su siglo, e incluso de toda la modernidad".[17] Aun siendo así, sus libros tenían mucha demanda, y durante sus primeros años como profesor en la Universidad de Halle, de 1706 a 1723, atrajo a tantos estudiantes que se granjeó la enemistad de sus colegas, sobre todo de la academia de teología, cuyos estudiantes parecía birlarles. En 1721 Wolff pronunció un discurso ceremonial sobre la ética de los chinos, en el que afirmaba que Confucio había descubierto todas las verdades importantes sobre la moralidad (y por lo tanto concordaba con Wolff), si bien aquél no tenía un conocimiento apropiado acerca de Dios y no sabía nada sobre Cristo. Uno de los teólogos usó el discurso como una oportunidad para denunciar a Wolff. El dirigente de los pietistas, August Hermann Francke (1663-1727), presentó las quejas directamente al rey Federico Guillermo I, y en 1723 éste le prohibió a Wolff que enseñara filosofía y acto seguido, so pena de muerte, lo desterró de su reino.[18]

Algo más que la envidia personal impulsaba a los teólogos. También intervino la convicción religiosa. Halle, con Christian Thomasius como uno de sus principales exponentes, no era solamente la primera universidad prusiana moderna, sino, igualmente, la sede más importante, a principios del siglo XVIII, de los dirigentes de una forma personal y emocional de luteranismo conocida como pietismo. La obra de Philipp Jakob Spener (1635-1705) dio nuevos ímpetus a un resurgimiento vigente del luteranismo, y Francke, que era admirador de Spener y que pasó la última parte de su vida en Halle, hizo que la obra de éste lograra tener influencia en toda Prusia. A él y a sus colegas les dio por pensar que las opiniones de Wolff eran una seria amenaza para la religión y la moral. Tenemos que mirar brevemente cuál era su postura.[19]

Spener vio los terribles sufrimientos de la Guerra de los Treinta Años como un castigo divino al pueblo alemán por haberse apartado de la verdadera religión. Éste no había continuado con la reforma iniciada por Lutero. Se había permitido pensar que el cristianismo no necesitaba más que un conocimiento de las principales doctrinas junto con una confesión y una comunión de vez en cuando. Sin embargo, el cristianismo es

mucho más que eso, pues exige el arrepentimiento profundo por nuestros propios pecados y una conversión que modifica nuestra vida toda. Para los pietistas esto no significaba una única experiencia de justificación ante Dios. Si bien ellos no enseñaban la justificación mediante las obras, no dejaban de advertir severamente que sólo podemos estar seguros de nuestra aceptación viendo que nuestra conducta ha cambiado para bien. Todos los días debemos sentirnos y actuar como buenos cristianos. En última instancia, esto significa que el mundo todo debe liberarse de la corrupción y ser llevado hasta la perfección. El destino histórico de los alemanes, en la opinión de Spener, es completar la Reforma trayendo el Reino de Dios a la tierra. Esta obra debe comenzar dentro del alma de todos y cada uno de los individuos.

Lo que subyace en esta actitud misionera es el rechazo a las opiniones calvinistas sobre la predestinación. Como dice Francke: "De ninguna manera hemos de pensar que Dios el Señor tiene solamente unos cuantos elegidos" (Erb, p. 150). Dios ofrece la gracia a todos. Ya depende de nosotros aceptar o rechazar libremente el ofrecimiento de Dios. Al tomar muy en serio la doctrina luterana del sacerdocio de todos los creyentes, los pietistas instaban a todos los cristianos a que se ayudaran unos a otros a lograr el arrepentimiento, la conversión y un apego perdurable al recto sendero de la vida. Si los esfuerzos conscientes pueden ayudarnos a alcanzar la gracia, el laxismo puede hacer que la perdamos. No podemos ser perfectos de verdad porque la perfección que se justifica sólo nos la adscribe la gracia que se origina por la mediación de Cristo. Así y todo, existe un tipo de perfección que sí podemos abordar. "Una persona puede llegar a tener una fuerza humana dentro del cristianismo, de tal suerte que mate los viejos hábitos en sí mismo para que venza sobre su carne y sobre su sangre […] de este modo, una persona siempre es más perfecta que otra."[20] Este tipo de superación personal es una labor interminable para todos nosotros.

Según esta perspectiva, la formación del carácter era, comprensiblemente, algo de interés capital. De ahí que la educación fuera de primordial importancia para Francke y para sus seguidores. Los pietistas de Halle fundaron orfelinatos y escuelas para tener oportunidades de modelar al pobre y al rico por igual desde sus primeros días. Valoraban el saber porque era útil para evitar que hubiera interpretaciones erróneas sobre la fe, y no por el saber mismo. Spener enseñaba que "los apóstoles escribieron la mayoría de sus epístolas para gente sencilla y sin instrucción, quienes no habrían podido entenderlas con ayuda de la ciencia y de la filosofía paganas, pero que mediante la gracia de Dios las entendieron sin ayuda de éstas para así poder salvarse". No debiéramos razonar sobre las Escrituras sino tratar de vivir obedeciendo sus preceptos (Erb, pp. 55-57).

El calvinismo, al igual que el luteranismo, sostenía que debe trabajarse dentro del ámbito de su propio llamado. Sin embargo, mientras que el calvinista era capaz de ver en el éxito terrenal una señal de que había recibido la gracia de Dios, el pietista sostenía que lo más probable era que el éxito terrenal llevara al pecado. Como los puritanos ingleses, que influyeron en ellos, los pietistas creían que deberíamos evitar la bebida, el baile, el juego y vestir ropas con demasiado esmero; vivir austeramente y entregarnos al trabajo. El propósito de éste no debiera ser incrementar nuestro caudal, sino mejorar nuestra

propia condición espiritual y la de los demás.

El mejoramiento, entonces, proviene en última instancia de la gracia e implica tener un amor que vaya más allá de la naturaleza. La moralidad exige más que abstenerse de perjudicar al prójimo: "Debemos amarlo de verdad y con afecto sincero". Así, para el pietista la moralidad no es una cuestión de conducta externa, si bien hay una moralidad externa según la cual hasta los paganos podrían vivir. Pero como Lutero lo enseñó (véase el capítulo II, sección 4), no tenemos dentro de nosotros la fuerza para vivir de una manera recta y con una mirada en el interior de nosotros mismos. Debido a la caída, amamos naturalmente sólo las cosas terrenales sin poder vencer esta corrupción. Spener declara que "en vano la ley se enfrenta a ella con su disciplina impotente. En vano la ley ostenta sus recompensas y sus castigos. Todo esto sólo sirve para demostrarnos nuestra culpabilidad y el peligro en que estamos, pero no puede obrar nuestra liberación" (Erb, pp. 132-133).

Las dudas generales que los pietistas abrigaban sobre la eficacia del conocimiento racional para lograr una fe salvadora los llevaron a atacar el método de Wolff. La creencia de los pietistas en la austeridad y la abnegación como algo esencial para la vida del creyente atrajo su furia hacia Wolff, por el énfasis que éste ponía en la importancia de disfrutar de la vida en este mundo, su encomio de la danza, la ópera, el buen vestir, la buena mesa y las cosas gratas en general. Lo acusaron de negar la divina providencia, lo cual casi venía a ser una acusación de ateísmo. Los pietistas pensaban que la doctrina de la armonía preestablecida transformaba a los seres humanos en meras máquinas, sustentando que la opinión de Wolff al respecto venía a ser algo así como el fatalismo de Spinoza. Ésa era precisamente la doctrina que no querían que el mundo supiera que se permitía enseñar en Halle. Lo que en última instancia convenció al rey de que actuara contra Wolff fue la conclusión que según los pietistas se colegía de esta teoría, a saber, que un ministro rebelde, o un soldado sin fe, podría argumentar que su conducta era consecuencia de la fatalidad y, por tanto, no estar sujeto a culpa.

Cuando los pietistas se enteraron de que los ministros wolffianos estaban predicando desde el púlpito en Königsberg, lanzaron un ataque contra los seguidores de Wolff en esa ciudad, con el mismo éxito. Sin embargo, el rey finalmente cambió de opinión acerca de los pietistas y de sus acusaciones. Entre otras cosas, habían elegido a Wolff miembro de la Academia Francesa, el primer alemán en lograr este honor después de Leibniz. En 1740 el sucesor de Frederick William, Federico el Grande, maquinó el regreso de Wolff a Halle. Durante la controversia Wolff había alegado que sus argumentos racionales eran útiles para proteger a aquellos cuyos sentimientos religiosos estaban titubeantes. Por la época en que Kant era estudiante en la escuela pietista de Königsberg, había profesores que afirmaban ser tanto pietistas como seguidores de Wolff.

5. CRUSIUS: LA SIGNIFICACIÓN DEL LIBRE ALBEDRÍO

En vida de Wolff, su contrincante filosófico más impresionante fue Christian August

Crusius (1715-1775), un pastor luterano y profesor de filosofía. Su sobresaliente libro sobre ética, *Anweisung vernünftig zu Leben (Guía para el vivir razonable),* fue publicado en 1744, un año antes de su tratado metafísico, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten (Esbozo sobre las verdades necesarias de la razón)*. Crusius tiene una filosofía sumamente sistemática, que emplea en las primeras obras las posturas que defiende en las postreras. Su filosofía sienta las bases de una apología específicamente luterana. Crusius deliberadamente se opone a Leibniz y a Wolff en casi toda cuestión de envergadura, reivindicando, a partir del título de sus obras, que él tiene razón y no ellos. Y sin embargo, tampoco está enteramente del lado de los pietistas.

Crusius sustenta que la razón nos demuestra mucho menos de lo que piensan Wolff y sus seguidores. Como Descartes, Crusius acepta la posibilidad de que una mente más perfecta que la nuestra pueda pensar de maneras que nosotros no podamos. Lo que a nosotros nos parece contradictorio puede que no lo sea tanto para una mente perfecta, pero estamos confinados a nuestro entendimiento limitado y quizás hasta equivocado sobre lo que es concebible. También debemos presuponer que cuando pensamos que una cosa no puede existir sin la otra, ni coexistir con ella, entonces las cosas se comportan como debemos pensar que lo hacen. Pero no podemos probar estos principios, y una mente más perfecta podría ver las cosas de otra manera *(Entwurf,* pp. 24-27).

Es por supuesto la mente de Dios la que proporciona el contraste contundente con la de nosotros. Crusius insiste en que hay límites no wolfianos a nuestro entendimiento de Dios. La diferencia entre una mente finita y una infinita no es en cuanto a grado. Las esencias internas de las dos son tan diferentes que lo finito no puede relacionarse con lo infinito *(Entwurf,* p. 225). Hay algunas perfecciones en nuestra mente, pero las de Dios son tan infinitamente superiores que no es como si un ser creado "pudiera volverse, por decirlo así, una pequeña divinidad". A Dios sólo lo entendemos negativamente, negando límites a sus perfecciones; ni siquiera una revelación directa nos permitiría entender a Dios completamente en términos positivos (pp. 439-441). Dios puede cedernos espacio, y de hecho lo hace, para que ejercitemos nuestros poderes, pero Crusius no admite, como Leibniz y como Wolff, que seamos semejantes a Dios en nuestro propio ámbito.

Así queda el camino abierto a la visión voluntarista sobre la moralidad, como la que Lutero presentó, y que Crusius incide en desarrollar. No obstante, el suyo es un voluntarismo cuidadosamente modificado, concebido para evitar la principal acusación contra esta opinión, a saber: que es moralmente inaceptable reducir a los seres humanos a una postura servil bajo el dominio de una deidad tiránica. No puede haber requisitos morales que obliguen al Dios de Crusius, que es el origen de todas las leyes morales para nosotros. Crusius sostiene, además, que el requisito primordial de la moralidad es que obedezcamos las leyes que Dios nos da porque dependemos de él y por el deseo que tenemos de obedecerlo. Para demostrar cómo podemos responder a este requisito, que tiene que ver con la motivación y no simplemente con la conducta, Crusius elabora una psicología moral en la que es esencial la libertad de la voluntad, en un sentido muy marcado. Y atribuyendo mayor significado a la libertad humana que cualquiera de sus predecesores alemanes, Crusius cree poder sortear las objeciones de Leibniz-Wolff al

voluntarismo. La filosofía moral que resulta del intento de Crusius de racionalizar el luteranismo es uno de los frutos más originales de todo el siglo XVIII.

Si Crusius abre su *Guía para el vivir razonable* con una psicología de la voluntad, no es para hacer que el contenido de lo que exige la moralidad dependa de la naturaleza humana, tal como lo hicieron sus predecesores voluntaristas, sino más bien para demostrar que nuestra naturaleza es capaz de responder a los mandatos que encarnan los fines de Dios y no los nuestros. La voluntad es uno de los poderes activos que Dios ha asignado a algunos seres creados. Es el "poder de la mente para actuar conforme a sus representaciones", o el esfuerzo por hacer real algo representado *(Anweisung,* p. 2; *cf. Entwurf,* p. 866). Lo mismo que "el entendimiento" es un nombre que funciona como cajón de sastre para diversos poderes relacionados con la adquisición del conocimiento, igualmente la voluntad como poder activo contiene varios esfuerzos, algunos constantes y algunos intermitentes. Éstos incluyen nuestros deseos, que son de este modo aspectos de la voluntad *(Anweisung,* pp. 7-8). El deseo no se debe esencialmente a una necesidad o a una carencia, y no es, como para los partidarios de Wolff, una cognición confusa o indistinta. Es una de las formas en que la voluntad ejercita su actividad. La voluntad nos permite rechazar o adoptar cualquier deseo suscitado por las representaciones. Adoptar un deseo es decidir que se lleve a cabo lo que se representa, hacer que exista o llegar a poseerlo. El entendimiento únicamente se desplaza de una idea a otra; la voluntad nos lleva más allá del ámbito del pensamiento, y por eso no es ni parte del entendimiento ni simplemente algo obtenible de él *(Anweisung,* pp. 9-11; *Entwurf,* pp. 867-869). Los seguidores de Wolff yerran entonces al pensar que la voluntad y el entendimiento son un solo poder.

Para Crusius, los actos de la voluntad o las voliciones siempre aportan a las representaciones que las evocan un impulso hacia la realización que de otra manera está ausente. Los seres que pueden pensar deben tener voluntad; si no, sus representaciones del mundo no tendrían sentido.

> Todas las mentes deben tener voluntades. Si no tuviesen, no podrían actuar conforme a sus representaciones *[Vorstellungen],* y éstas entonces no serían útiles ni para ellas ni para otras, sino que serían en vano. Pero es totalmente contrario a la perfección de Dios crear algo inservible y en vano *(Anweisung,* p. 7; *Entwurf,* p. 886).

Los platónicos de Cambridge presuponían que la función de la razón como guía práctica es más importante que su función como reveladora de la verdad. Aquí Crusius da un argumento general para hacer valer la primacía de lo práctico. El argumento y las presuposiciones en las que éste descansa, a saber, que las solas representaciones no nos mueven a la acción y que Dios no hace nada en vano, son esenciales para el pensamiento de Crusius. Su importancia aparece en la forma en que éste explica la acción humana.

El placer y el bien, lo mismo que el deseo, se explican en función de la voluntad. El placer es lo que sentimos al hallarnos en un estado que hemos deseado *(Anweisung,* p. 25). El bien en sí mismo es simplemente lo que está en conformidad con una voluntad o con un deseo *(Anweisung,* p. 29; *Entwurf,* pp. 326-327). De este modo, si la bondad es

relativa a los impulsos del agente, como ocurre con Hobbes, la perfección es algo diferente. Las cosas son más o menos perfectas conforme sean más o menos capaces de ser causas de otras cosas, o conforme tengan más o menos poder *(Entwurf,* pp. 296 y ss.). Así, es el infinito poder de Dios lo que lo hace el único ser infinitamente perfecto. Pero Dios tiene un deseo permanente de perfección, una tendencia a la autoafirmación y a la creación de otras perfecciones, y por lo tanto, para Dios lo que es perfecto también es bueno. También nosotros deseamos la perfección, de tal manera que para nosotros, igualmente, lo perfecto es lo bueno, aun si los conceptos son diferentes. Crusius piensa que no tiene caso decir, como ocurre con Leibniz y Wolff, que siempre queremos el bien. La bondad presupone el aspecto deseoso de la voluntad, pero no explica su actividad. Y puesto que, como Locke, Crusius opina que el deseo sólo es contingentemente originado por alguna representación particular, no es sorprendente verlo insistir en que hay innumerables objetos de deseo, y que se niegue a tratar de explicarlos en función del interés personal o de algún otro factor único.

Muchos de nuestros deseos se originan de otros deseos, tal como desear un medio proviene de desear un fin. Como esto no puede prolongarse eternamente, debe haber deseos fundamentales y por lo menos algunos de éstos deben ser esenciales para la mente. Los deseos fundamentales, que Dios nos ha otorgado, no pueden ser inicuos y deben ser compartidos por todos. También hay deseos contingentes, implantados en nosotros por nuestros padres o por el estado en que se encuentra el mundo. De forma general, no es posible dar cuenta de estos deseos. No obstante, de ellos surge el deseo de ser feliz. Como Butler, Crusius opina que al desear la felicidad sólo nos proponemos satisfacer nuestros deseos específicos y contingentes. Sin ellos, poco habría que nos hiciera disfrutar (*Anweisung,* pp. 119-129).

El deseo de ser feliz no está entre los deseos fundamentales. Crusius sólo identifica tres de éstos. El primero es el de acrecentar nuestra perfección más apropiada *(Anweisung,* pp. 133-134). En contra de los partidarios de Wolff, Crusius sostiene que el deseo de perfección es el origen, no de todos los esfuerzos, pero sí de los deseos de alcanzar la verdad, la claridad, el buen razonamiento, las artes, el mejoramiento corporal, la libertad, la amistad y el honor (pp. 135-144). El segundo es un deseo fundamental enteramente desinteresado de unirnos a todo aquello en lo que encontremos perfección (p. 145). Esto nos lleva, entre otras cosas, a sentir un amor moral generalizado, o a desear ayudar a los demás (pp. 148 y ss.). El tercer deseo fundamental es "el impulso natural a reconocer una ley moral" (p. 157). Este impulso resulta evidente en nuestra conciencia activa *(Gewissenstrieb),* un sentido de agradecimiento y deuda que nos mueve a cumplir con nuestro deber y con nuestras obligaciones. No existe un común denominador de estos esfuerzos, que nos mueven para alcanzar fines inconmensurables.

Todos los deseos, como las formas de voluntad, necesitan representaciones. Los deseos innatos deben, por tanto, conllevar ideas innatas. De este modo, Crusius se aparta de Pufendorf y Locke en un punto decisivo. Pero inmediatamente nos dice que no estamos directamente conscientes de estas ideas, pues es a partir de sus efectos en la experiencia como llegamos a conocerlas. Eficaces, independientemente del conocimiento

que tengamos de ellas, son necesarias para hacer inteligible el funcionamiento de nuestra conciencia y la relación de la mente con el mundo (pp. 109-115). Las ideas innatas esenciales para el impulso activo de la conciencia son las ideas que intervienen en las leyes que Dios dispuso para nosotros. Éstas nos encauzan a actuar en formas que pueden entrar en conflicto con otros deseos.

Crusius piensa que si hemos de actuar oponiéndonos al deseo a partir de la conciencia que tenemos de las leyes de Dios, debemos ser libres. Crusius tiene tres argumentos que demuestran que sí lo somos.[21] Uno es que nos sentimos como creadores, capaces de actuar o de cambiar de rumbo o de no actuar en absoluto (pp. 51-52).[22] Otro es que sabemos que hay leyes morales que son divinas y que estamos obligados a obedecerlas; pero no estaríamos obligados a ello si no fuésemos libres (pp. 53-54). Si bien estos argumentos nos hacen pensar en Clarke, el argumento esencial de Crusius es mucho más inusual.

Crusius dice que si no hubiera agentes libres en un mundo, Dios es quien en realidad haría todo en él. Por ello mismo, "las cosas creadas no obtendrían mediante su realidad ninguna otra relación con Dios que la que ya tenían como mera posibilidad, a saber, que su ser y su esencia dependían de Dios". Esto significaría que Dios no podría tener ningún propósito serio para hacer que un mundo posible se volviera real. No obstante, Dios no hace nada en vano; de ahí que cualquier mundo real deba incluir agentes libres (p. 53).[23] Debido al libre albedrío, los seres creados pueden llegar a entablar cierto tipo de relación con Dios (relaciones morales) que de otro modo serían imposibles. Como las relaciones morales son lo que justifica a Dios al hacer real uno u otro mundo posibles, la moralidad, más que la ostentación del poder o la gloria de Dios, es la condición necesaria de la existencia (*Entwurf,* pp. 505-508, 638 y 669-670). Malebranche, tal como lo señalé en el capítulo XI, sección 5, sostenía que sólo la encarnación garantizaba la creación que había hecho Dios del mundo. Crusius opina que la razón de Dios radica más bien en la importancia de la capacidad de acción que tienen los seres humanos. El intelecto se da en bien de la voluntad debido al significado único del libre albedrío finito en el mundo creado (*Entwurf,* p. 886).

6. LIBERTAD Y VIRTUD

Crusius destaca varios puntos sobre la libertad que nos permiten obedecer las leyes de Dios. La libertad no es sólo la ausencia de obstáculos externos para hacer lo que queremos. Ni tampoco actuar para lo que nosotros percibimos como la suma máxima de bien o de perfección. Crusius piensa que si sólo hubiera una libertad como la de Leibniz, "tornaríase toda nuestra virtud en un mero golpe de suerte", ya que dicha libertad dependería de que tuviéramos una naturaleza que nos permitiera adquirir conocimiento y de que estuviéramos posicionados de tal manera que pudiéramos obtenerlo (*Anweisung,* p. 46).[24] Si en verdad somos libres, entonces incluso si existen antecedentes y

circunstancias constantes, podemos resolvernos a actuar en una de varias formas posibles, o no actuar en absoluto. Crusius dice que "una voluntad que uno, en idénticas consecuencias, podría omitir o encauzar hacia otra cosa, se llama voluntad libre" (*Anweisung,* p. 23; *cf.* pp. 44-45; *Entwurf,* pp. 140-145), y nos explica cómo opera este tipo de voluntad:

> Cuando deseamos libremente una cosa, decidimos hacer algo para lo que ya existen uno o varios deseos en nosotros […] La libertad consiste en una actividad interna perfecta de la voluntad, que es capaz de vincular su eficacia con uno de los impulsos de la voluntad usualmente activados, o de omitir este vínculo y permanecer inactiva, o de vincularla a otro impulso en vez del primero (*Anweisung,* pp. 54-55).

Lo que le permite a Crusius hacer esta afirmación es su distinción entre causas y motivos físicos que son razones que justifican las acciones que uno se propone. Crusius sostiene que el principio de Leibniz de la razón suficiente sistemática e imperdonablemente hace caso omiso de esta distinción, desbaratando radicalmente diferentes tipos de razón *(Grund),* la física y la moral, hasta hacerlas sólo una (*Anweisung,* pp. 204-206).[25] Crusius no vacila en permitir que las razones cognitivas desempeñen un papel en dar movimiento a los cuerpos en un mundo material. La verdad es que el determinismo físico desempeña una parte considerable al explicar la conducta de los objetos inanimados, pero el determinismo total es inaceptable, ya que no admite ni la moralidad ni los milagros (*Entwurf,* pp. 723-725). Así y todo, la mente es sustancia espiritual y tanto Dios como nosotros debemos ser capaces de alterar el discurrir de las cosas. De hecho, en última instancia, sólo Dios y nosotros poseemos verdaderos poderes activos (*Entwurf,* pp. 776-777). Si el determinismo no puede dar cuenta de estas cosas, pues peor para él.

Entre los deseos esenciales, la conciencia ocupa un lugar de singular importancia. Es "el impulso natural para reconocer una ley moral divina", no meramente como un conocimiento teórico sino como algo que implica un impulso para obedecer la ley, por tener conciencia de nuestra dependencia en relación con el legislador. La conciencia nos muestra ciertas deudas *(Schuldigkeiten)* u obligaciones *(Verbindlichkeiten),* que implican motivaciones bastante distintivas. Verse obligado a hacer algo no es, pese a lo que dice Wolff, solamente que se nos dé un motivo para actuar, ya que bien se nos puede motivar a obrar mal o a ejecutar actos moralmente indiferentes. No debe imponérsenos, ya sea interior o exteriormente, pues la imposición excluye la obligación. Obrar por temor o por esperanza no es hacerlo por obligación, ya que por temor o por esperanza bien pudiéramos hacer lo que no tenemos obligación de hacer. Por último, actuar por obligación no es hacerlo por amor. En el amor actuamos tal como lo preferimos; pero sentirnos deudores puede que nos exija obrar contrariamente a nuestras preferencias. Así pues, el impulso de la conciencia es una motivación única para obedecer los mandatos de un soberano supremo *(Oberherr) (Anweisung,* pp. 157-161).

Como algunas personas desobedecen la conciencia, pudiéramos pensar que no todo el mundo tiene una. Por consiguiente, Crusius presenta varias pruebas de que todos tienen una conciencia. Un argumento de particular relevancia va dirigido contra los seguidores

de Wolff. Dios juzgará a todos los hombres por su obediencia a su ley, pero la mayoría de ellos no puede razonar muy bien. Por consiguiente, Dios debe de haber otorgado a los hombres una manera más sencilla para tomar conciencia de la ley.[26] La encontramos en los dictados inmediatos de la conciencia, que permiten que la gente de entendimiento medio comprenda, aun "en los casos más difíciles y confusos, lo que estaría bien y lo que estaría mal", acaso sin ver por qué razones es así (*Anweisung,* pp. 162-166). Así pues, Crusius considera la conciencia como algo que proporciona un método de ética al alcance de todos por igual, aun si no muestra la base lógica de la orientación que ofrece.

Como ya lo apunté anteriormente, Crusius piensa que la voluntad debe contener representaciones innatas de la ley que el impulso esencial de la conciencia nos obliga a obedecer. Sólo la ley más esencial necesita ser innata. A partir de ella, podemos calcular los detalles. Ahora bien, hay una ley a partir de la cual podemos deducir casi todo lo que la conciencia nos muestra que son nuestros deberes. Debe ser por tanto la norma innata. Nos dice que "hagamos lo que es conforme a la perfección de Dios y las relaciones que se tienen con él y […] con las perfecciones esenciales de la naturaleza humana". (Como Wolff, Crusius añade que debemos omitir lo contrario.) El impulso fundamental de la conciencia es, tal como ya nos dijo, el único motivo que nos lleva a amoldarnos a las perfecciones "por obediencia a la voluntad de Dios y debido a la dependencia que de él tenemos" (*Anweisung,* pp. 167-168).

Entonces, al igual que la voluntad como Leibniz y Wolff la explican, la voluntad de Crusius contiene dentro de sí su propia norma para hacer elecciones entre las alternativas que le presentan los deseos y los impulsos (*Anweisung,* p. 54). No obstante, como ya lo expliqué, al igual que Locke, Crusius opina que nuestros impulsos nos acucian a alcanzar fines inconmensurables. De ahí que la voluntad de Crusius no sólo difiera de la voluntad de Leibniz en que es de índole diferente en relación con el deseo, sino que su modo de operar sea mucho más complejo. No nos dirige a maximizar la perfección, ni alguna otra cosa. Nos dice que sigamos un código moral lo mismo que normas de prudencia. Crusius confiere una nueva precisión a esta distinción.

Consideremos primero la prudencia. Todos los esfuerzos por alcanzar nuestra propia perfección ocasionan deseos específicos, así como hay representaciones de objetos posibles que llegan a causarlos. Al desear todos estos objetos representados, también deseamos forjarnos ideas más claras de lo que queremos; como no podemos obtener esto último sin seguir viviendo, deseamos nuestra supervivencia; y como nosotros, al igual que Dios, no queremos actuar en vano, queremos que lo que deseamos sea algo alcanzable y queremos que nuestros esfuerzos por lograrlo sean eficaces (*Anweisung,* pp. 116-126). Todos estos deseos acerca de los deseos son algo inherente a la voluntad. Son normas de prudencia *[Klugheit]* o "la habilidad para escoger y aplicar medios apropiados a nuestros fines" (p. 200).

La virtud *[Tugend],* en cambio, es "la correspondencia que hay entre la condición moral de nuestra mente y las leyes divinas". Dios es quien establece esas leyes, que surgen de los fines de Dios, y no de los nuestros. Crusius distingue la virtud de la prudencia explicando dos tipos de deberes. Un deber es un acto moralmente necesario, o

sea un acto que debe ejecutarse para poder alcanzar ciertos fines. Donde hay un deber hay una obligación. Cuando hacemos lo necesario para obtener alguno de nuestros fines, realizamos un deber de prudencia y cumplimos con una obligación de la prudencia. Cuando hacemos lo que es necesario para originar uno de los fines de Dios, realizamos un deber de virtud. La necesidad de los actos de este tipo radica en una ley que proviene del mandato de Dios, y de ahí que "la obligación […] pueda llamarse obligación legal, o las obligaciones de la virtud, o la verdadera obligación, en un sentido más estrecho" (*Anweisung,* pp. 199-202). Sin el impulso esencial de la conciencia es claro que la virtud sería imposible. Actuaríamos justo para satisfacer deseos personales o por amor a los demás, "lo cual todavía no llega a ser la obediencia" (pp. 218-220).[27] Así y todo, sólo somos virtuosos en la medida en que libremente queramos actuar a partir del motivo omnipresente de reconocer nuestra dependencia de Dios obedeciendo sus leyes y haciendo caso omiso de fines nuestros que nos hayan sido dados empíricamente.[28]

7. LA MORALIDAD Y LA VOLUNTAD DE DIOS

Las acciones que surgen de la obediencia por un sentido de la dependencia de Dios poseen lo que Crusius llama "la *forma* de la virtud". La *materia* de la virtud es la acción que respeta las perfecciones de las cosas divinas y humanas (*Anweisung,* pp. 220-222). Podemos descubrir los detalles sobre la materia de la virtud escuchando nuestra conciencia. Esto es lo que hace la mayoría de la gente, incluyendo a los académicos. Si la conciencia no es infalible, tampoco lo son nuestros cinco sentidos, pese a que dependemos de ellos. No obstante, deberíamos transformar los sentimientos conscientes en conclusiones claramente entendidas para protegernos contra la parcialidad que surge del egoísmo o de la corrupción. Podemos hacerlo instruyéndonos sobre las perfecciones de las cosas y las intenciones de Dios (pp. 222-227 y 449-450). Así, la filosofía puede tener un papel que desempeñar en la vida moral.

Crusius comenta los deberes hacia Dios, hacia el prójimo y hacia uno mismo. Como todos los deberes surgen de las leyes que Dios nos ha mandado obedecer, todas entran dentro de la ley de naturaleza en sentido lato. La metafísica nos demuestra que Dios no hizo nada en vano (*Entwurf,* p. 505). De ahí que las consideraciones *a priori* y *a posteriori* puedan emplearse para mostrarnos cuál es el propósito de Dios y cuáles sus mandatos. Ya hemos visto que la existencia de seres con libre albedrío le da a Dios la única razón posible para la creación de un mundo. Que seres como éstos deban existir y prosperar es, por ende, según Crusius, el propósito de Dios en la creación. No obstante, el mundo físico no tendría sentido, a no ser que los agentes libres y razonables pudieran conocerlo y disfrutar de él. Si fue hecho para servir al hombre, el propósito de Dios, al igual que el del hombre, debe ser antes que nada que prospere la virtud. Hemos de servirnos del mundo o de disfrutar de sus placeres sólo en la medida en que la virtud lo permita (*Anweisung,* pp. 251-256; *Entwurf,* pp. 506-509 y 669-670). Así, Crusius llega por su propio camino a una conclusión que Malebranche explicó en términos un tanto

diferentes (capítulo XI, sección 5).

La dualidad y el orden en la finalidad humana encajan con una dualidad similar en Dios, y de hecho son debidos a ella. Dios tiene una voluntad totalmente libre mediante la cual siempre dispone apoyar sus propias perfecciones y a veces dispone actuar más allá de sí mismo. Al crear algo, Dios disfruta de sus creaciones y de este modo las ama. Podemos, por consiguiente, inferir que hay dos impulsos esenciales en la voluntad de Dios: el que tiende a la perfección y que lo lleva a crear; y el que lo lleva a amar y a ser bueno con todo lo que pudiera crear (*Entwurf,* pp. 498-501). Crusius dice que ambos objetivos "encajan juntos sólo si Dios pone mentes razonables en el mundo, en condiciones en que puedan ejercer la libre virtud, y después reparte la felicidad en proporción a la virtud" (*Anweisung,* pp. 257-258).

El objetivo de Dios en cuanto a nosotros no puede ser el conocimiento, ya que el intelecto existe por motivo de la voluntad. Tampoco puede ser nuestra sola felicidad. Crusius está demasiado consciente de los males naturales para compartir la ufana perspectiva de Wolff o de Cumberland. Aunque todas las cosas físicas están concebidas para nuestro servicio, Dios nos las entrega en bruto e inconclusas y ni siquiera nos dota de habilidades y conocimiento. Debemos poner en práctica nuestros potenciales para lograr dicho conocimiento y transformar las habilidades con "esfuerzo acerbo y trabajo". Todo esto deja claro que Dios quiere que la única felicidad que obtengamos sea por nosotros mismos. Si somos la "finalidad objetiva" de Dios en la creación, lo que eso significa para nosotros es que la "virtud es la meta de la vida". Es una meta que todos somos capaces de buscar por igual (*Anweisung,* pp. 260-262).

Nuestros deberes hacia Dios consisten esencialmente en honrar a Dios, puesto que es lo único que podemos hacer por él. El punto primordial es la obediencia. También hemos de acrecentar nuestro conocimiento de Dios, mantenerlo vívido, y como ello nos muestra las perfecciones de Dios, dejarlo que nos lleve a amarlo aún más. En última instancia, todos nuestros deberes deberían hacerse por amor. Podemos incluso pensar que nuestro deber primordial es llegar a amar a Dios sobre todas las cosas. Cuando lo hagamos, nuestra obediencia será entonces enteramente voluntaria (*Anweisung,* pp. 388-396; *cf.* pp. 294-295).

Nuestros deberes hacia los demás nos exigen que actuemos conforme a sus perfecciones, pero no basta la sola acción. El amor que debemos a Dios también nos obliga a amar a todos los hombres, como objetos que son del amor de Dios. Los hechos de la naturaleza humana nos demuestran lo que supone ese amor. Dios nos ha hecho sociables, que necesitemos la ayuda de los demás, y nos ha dado sentimientos inmediatos de amor hacia unos y otros haciendo que resulte intolerable la vida fuera de la sociedad, y nos ha mostrado cuán vinculados estamos unos a otros, haciendo que nuestras propias vidas comiencen en otros seres humanos. De esto se colige que no deberíamos ver el bienestar de los demás simplemente como un medio de lograr el nuestro, sino "desearlo como una meta definitiva". Es más, al ver a todos los hombres como "las metas definitivas de Dios", deberíamos conceder los mismos derechos a todos, tratándolos siempre y únicamente como pensamos que podríamos ser tratados con justicia si

estuviéramos en su lugar. Si hacemos todo esto amaremos a los demás como a nosotros mismos (*Anweisung,* pp. 442-449).

Suponiendo, entonces, que pudiera deducirse un sistema de deberes a partir de la ley de base de Crusius (y él mismo elabora uno con cierto detalle), persiste la cuestión de la exacta relación entre la voluntad de Dios y esa ley. Crusius hace algunas observaciones que muestran su deseo de eliminar ciertas quejas comunes contra el voluntarismo. Así pues, se esfuerza enormemente para decir que las sanciones de castigo y recompensa no son esenciales para la obligación moral. El temor y la esperanza no son motivos morales, y las leyes de Dios son vinculantes independientemente de ellos, aunque Dios debe castigar a los transgresores y recompensar a los obedientes para garantizar que su legislación no sea en vano (*Anweisung,* pp. 237-238). Un salteador de caminos puede forzarnos a entregarle nuestro dinero, pero su voluntad no crea ninguna obligación de hacerlo. Dios crea obligaciones porque nos proporciona bienes. Tenemos que agradecerle que nos los haya dado, no solamente por prudencia, sino "por el impulso de la conciencia" (pp. 208-209).

Que debemos obediencia a Dios por gratitud es por supuesto la idea que sugiere Pufendorf, y Crusius queda abierto a la misma pregunta: ¿de dónde procede la obligación concienzuda de mostrar gratitud? Si la respuesta es simplemente que Dios lo manda, nos quedamos sin respuesta para nuestra pregunta de base; y si es una obligación independiente de la voluntad de Dios, la puerta queda abierta a la posibilidad de que todas las obligaciones pudieran ser independientes. Crusius pondera esa posibilidad y la rechaza. Esto podría ser algo ventajoso de ser cierto que la moralidad pudiera descansar únicamente en nuestra naturaleza social y en nuestra perfección o felicidad. Y los ateos, en ese caso, estarían tan obligados a observar la virtud como el resto de nosotros. No obstante, la obligación de prudencia, que es lo único que quedaría, no basta para "tapar todos los agujeros en casos específicos". Pudiera alcanzarse la felicidad general aun si algunos no contribuyeran a ella. Para garantizar que todos están obligados a hacerlo, que seguramente es lo que exige la moralidad, necesitamos "leyes de verdad", y eso significa mandatos que emanen de un superior respaldado por sanciones (*Anweisung,* pp. 454-458; *Entwurf,* pp. 515-516).

Lo que concuerda con la voluntad de Dios es moralmente bueno simplemente porque concuerda con esa voluntad. Crusius intenta obviar la crítica diciendo que "lo moralmente bueno no es en absoluto arbitrario, porque la voluntad de Dios… no es una voluntad libre sino necesaria" (*Anweisung,* pp. 216-217). Ésta es una observación desconcertante, y hay que ver en qué sentido Crusius piensa que es verdadera. Con esto Crusius no quiere decir que Dios mismo tenga una voluntad moralmente buena, en el sentido de una voluntad que está en conformidad con el mandato de un superior.[29] No obstante, hay una forma en la que podemos ver que es necesario que Dios formule mandatos a sus seres creados, que son libres. Debemos partir de la presuposición de que Dios no hace nada en vano. Siendo así, entonces no puede desear que Sus creaciones no logren alcanzar el fin para el que fueron creadas. Por consiguiente, Dios debe desear que la naturaleza física sea de utilidad a seres que son libres, y que éstos desarrollen su

virtud. Lo que permite a Dios crear el mundo, y no meramente considerarlo, es, al fin y al cabo, únicamente el hecho de que la obediencia libremente escogida por un sentido de la dependencia crea relaciones con Dios que de otra manera no podrían existir; de ahí que la sola libertad no sea suficiente pero que, como todas nuestras potencialidades, debe desarrollarse.

Aquí Crusius está adoptando la línea que Barbeyrac, con cierta justificación, le atribuía a Pufendorf. Dios es libre de crear o de no crear. Nada en la naturaleza de Dios exige uno o lo otro. Pero una vez que Dios quiere crear seres libres, debe darles leyes que se adecuen a sus posibles perfecciones. Y debe hacer un mundo que les sea favorable, ya sea de manera positiva o por lo menos no actuando contra ellos (*Entwurf,* pp. 505-510). Así pues, parece plausible afirmar, tal como Crusius lo hace, que la ley básica de Dios consiste en que hemos de hacer lo que vaya de acuerdo con las perfecciones de Dios y de nuestro prójimo. La voluntad de Dios puede evitar lo arbitrario aun si no está determinada por el bien, pero por su propio acto determina lo que contará como bueno (pp. 518-519).

Para Crusius es importante dejar claro que la voluntad de Dios no está determinada por la búsqueda de perfección de Dios, como lo pensaban los seguidores de Wolff. Leibniz sostenía que existe un único mundo mayormente perfecto. Crusius refuta esto. No es posible incluir todas las perfecciones en un solo mundo y tampoco probar que hay sólo uno que incluye más de ellas que cualquier otro. Si un mundo así fuera posible, añade Crusius, Dios tendría que escoger el mejor de todos, y en ese caso no sería libre, pues ¿qué tipo de elección es ésa donde solamente hay una opción? Y entonces, al faltar al propio Dios el poder de la libertad, no podría crearnos con libertad. Dios es libre no porque (como lo sostienen los seguidores de Wolff) sepa qué es lo mejor para nosotros y así lo desea, sino porque en cualquier serie de circunstancias puede actuar de esta manera o de otra, o simplemente no actuar en absoluto. Todo lo que podemos decir acerca del mundo es lo que reza la Biblia (Génesis 1.31), que debe ser muy bueno (*Entwurf,* pp. 742-753).[30]

Nuestra garantía de que el mundo es muy bueno debe reposar en gran parte sobre fundamentos *a priori*. El sufrimiento físico y el mal moral son demasiado evidentes; éstos y la condenación posible de un gran número de agentes libres del castigo eterno están previstos por Dios, aun si no lo deseaba así como parte de su creación (*Entwurf,* pp. 448-496 y 504). ¿Cómo podemos estar seguros de que la totalidad de que forman parte es algo "muy bueno"? Nuestra voluntad virtuosa debe estar de acuerdo con las perfecciones de las cosas creadas al igual que con las de Dios; la voluntad de Dios determina lo que existe y por tanto no es controlada, como siempre lo han sustentado los voluntaristas, por nada que sea externo a sí mismo. Sin embargo, para la voluntad de Dios es necesario que éste no haga nada en vano. ¿Puede esa necesidad interna asegurarnos que las voluntades de Dios son algo más que la expresión del poder arbitrario?

Crusius no dice lo que significa para Dios no actuar en vano, pero bien podemos ver en qué consiste esto. Los pensamientos contradictorios no son pensamientos sobre algo y

por eso no pueden en absoluto tener cabida en la mente de Dios (*Entwurf,* p. 483). Siendo infinitamente poderoso, Dios no puede dejar de alcanzar cualquier meta que él mismo se asigne. Como Dios no puede asignarse metas que sean imaginables pero inalcanzables, para Dios actuar en vano debe ser actuar de una manera que frustre sus propios objetivos. En una palabra, Dios no puede querer algo de manera contraproducente. Nosotros mismos podríamos interrogarnos sobre qué tan lejos podría llegar un principio de la voluntad en determinar planes de acción, pero para Crusius la pregunta debe presentarse de una manera un tanto diferente. Dado lo que sostiene sobre los límites del conocimiento humano y la índole, al fin y al cabo, inescrutable de Dios, Crusius debería preguntarse si podemos adecuadamente obtener algún alivio de la necesaria incapacidad de Dios para actuar en vano.

[1] Hinrichs, 1971, pp. 410-411.

[2] Smith, *Essays,* "Letter to the *Edinburgh Review",* p. 243.

[3] Véase Martens, 1968, para un estudio interesante sobre estas revistas.

[4] Véase McClelland, 1980; Turner, 1974, y Paulsen, 1919.

[5] En la primera frase de su ensayo "Sobre la cuestión: ¿qué es la Ilustración?", Moses Mendelssohn dice: "Las palabras 'ilustración' *[Aufklärung],* 'cultura', 'educación' *[Bildung],* son recién llegadas a nuestro idioma". Su uso es libresco. El ensayo fue publicado en 1784. Bahr, p. 3.

[6] Para una opinión completa sobre la vida y la obra de Wolff, véase Ecole, 1990. Wolff escribió copiosamente sobre matemáticas y ciencia desde 1703 en adelante, y siguió escribiendo en latín mientras publicaba su filosofía alemana. La "Lógica alemana" *(Vernünftige Gedancken von den Kräfften des Menschlichen Verstandes)* fue publicada en 1712. Se tradujo al latín, francés, italiano, holandés y, en 1770, finalmente al inglés. Las relaciones sobre metafísica, ética y política no se tradujeron al inglés.

Mme. du Châtelet introdujo mucho de Wolff y también de Leibniz en sus *Institutions de physique* en 1741. Dos hugonotes que radicaban en Berlín produjeron relaciones más completas sobre la obra de Wolff. Jean Deschamps publicó resúmenes en francés de los fundamentos del sistema en 1741 y 1743, y versiones abreviadas de los dos volúmenes en latín sobre psicología en 1747. La obra de J. H. S. Formey *La belle Wolfienne,* que apareció en seis volúmenes entre 1741 y 1753, abarcaba casi toda la enseñanza de Wolff. De 1740 en adelante, Formey también editó una revista, la *Bibliothèque Germanique,* cuyo objeto era familiarizar a los lectores franceses con el pensamiento alemán, que, en las manos de Formey, significaba en gran medida el pensamiento de Wolff. Véase Barber, 1955, cap. VIII, para más detalles sobre la recepción que hubo en Francia del pensamiento de Wolff.

[7] *Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen (Pensamientos razonables sobre la acción humana),* 1720, 288-289. En vista de que a la obra de Wolff comúnmente se le conoce como La Ética Alemana, de aquí en adelante la cito como *Ética,* y doy el número de párrafo. Uso la palabra "filosofía" para traducir el término *Weltweisheit* o "sabiduría sobre el mundo", que él introduce en aposición a la palabra alemana que designa la teología, o sea *Gottesgelarhtheit,* o "aprendizaje sobre Dios".

[8] Véase, por ejemplo, la introducción a *Vernünftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen,* citado aquí como *Política.*

[9] Véase Carboncini, 1969; Corr, 1975.

[10] Los puntos de vista metodológicos son explicados en la Lógica alemana, y de manera más completa en el *Preliminary Discourse on Philosophy in General,* citado como *Discourse* y seguido del número de sección.

[11] Wolff fue el primero en utilizar el término "psychologia" en títulos de libros (sus *Psychologia Empirica* y *Psychologia Rationalis),* en lo que era, a grandes rasgos, la disciplina que conocemos como psicología.

[12] Esta obra suele mencionarse como la Metafísica Alemana, y la cito como *Metafísica,* seguida del número de sección. La raigambre leibniziana del pensamiento de Wolff queda clara en muchos puntos: véanse, por ejemplo, las secciones 765-766, en donde Wolff acepta la tesis de la armonía preestablecida.

La *Metaphysica* de A. G. Baumgarten (1739 y muchas ediciones ulteriores), un libro de texto que Kant usaba para dar clases, contiene un resumen completo de la filosofía de Leibniz-Wolff. Fue traducido al alemán por G. F. Meier en 1766 para usarlo en sus propias clases.

La relación que Wolff da de la psicología se presenta con mucha mayor extensión en sus *Psychologia Empirica* y *Psychologia Rationalis.* El primero resume los hechos sobre la percepción, la memoria, la imaginación, la atención, las diversas formas de pensar, los temperamentos, los placeres, los afectos, las voliciones y el trato del alma y del cuerpo; el segundo muestra cómo todos éstos se hacen posibles mediante la esencia del alma.

[13] *"Voluptas* est intuitus, seu cognitio intuitiva perfectionis cujuscunque, sive verae, sive apparentis." *Psychologia Empirica,* 511. Wolff dice que esa idea la debemos a Descartes.

[14] Como Ecole (1990, I.269) apunta, Wolff a veces habla del placer y del dolor como consecuencias de las intuiciones. Si Wolff se propone tratar el placer y el dolor como estados de ánimo que no son representacionales, se está apartando bastante de su teoría de base. Pero en uno u otro caso, el sentimiento será proporcional a la perfección percibida.

[15] Wolff sugiere *motiva* como el equivalente latino de *Bewegungsrund.*

[16] Aquí, una vez más, como con Leibniz, la posibilidad que se invoca es una posibilidad meramente lógica. Lo

que no es verdad tangible es concebible, pero no es posible metafísicamente bajo la regla del principio de la razón suficiente.

[17] Marcel Thomann, en su prefacio a *Grundsätze des Naturund Völckerrechts* (Hildesheim, 1980), p.v.

[18] Para una breve cronología acerca de esta controversia y de lo que sobre ella se ha escrito, véase Ecole, 1990, I.19-20, 81-92. Hinrichs, 1971, capítulo V.2, da una historia completa e iluminadora sobre todo el asunto, la cual sigo aquí.

[19] Para lo que sigue me apoyo ampliamente en Hinrichs, 1971, capítulo 1; véase también Stoeffler, 1973, capítulos I y II.

[20] Francke, "On Christian Perfection", en Erb, *Pietists,* p. 115.

[21] Crusius es ecléctico al hacer que su práctica general sea dar varios argumentos para la mayoría, cuando no para todas sus conclusiones. Incluso para probar la existencia de Dios, Crusius no se apoya en un solo argumento, y menos aún en un argumento *a priori* y aislado. Su método consiste en recurrir a datos empíricos lo mismo que a consideraciones *a priori* para demostrar que, sea cual sea la tesis que él esté respaldando, nos brinda, por decirlo así, la mejor explicación posible. Crusius no piensa que obtengamos certeza apodíctica; pero esto es lo más que podemos hacer con nuestros limitados poderes cognitivos.

[22] Crusius añade que podemos escoger indiferentemente entre una cosa y otra —como, por ejemplo, dos medios igualmente buenos para nuestros fines—.

[23] Este argumento va dirigido contra Leibniz, quien en la *Theodicy,* p. 151, dice que el decreto creativo de Dios "no cambia en nada la constitución de las cosas, y él las deja tales como eran en el estado de pura posibilidad".

[24] Crusius piensa que Leibniz no evita el fatalismo. Si su "necesidad hipotética" ha de ofrecer alternativas reales para la acción, entonces la elección de los fines implicados debe estar a cargo de agentes que se autodeterminen, para los que Leibniz no da cabida (*Entwurf,* pp. 203-210). También acusa a Leibniz de adulterar el significado de "libre" para que encaje con su filosofía (p. 752).

[25] De este punto se habla extensamente en el *Entwurf* I, capítulo V; y véase el *Entwurf,* pp. 865-866.

[26] Lord Herbert de Cherbury sustenta una opinión similar, respaldado por un razonamiento similar; véase el capítulo IX, sección 3.

[27] Crusius arguye aún más que los motivos prudenciales no necesariamente nos llevan a cumplir con las leyes de Dios. Si la virtud es tratada sólo como un fin entre otros, uno podría hacer caso omiso de ella, tal como uno hace con otros deseos. Ni duda cabe de que la virtud es la mejor manera de alcanzar la felicidad, siendo todos virtuosos; pero como la gente no es así, la obligación puramente prudencial no consigue su objetivo. No obstante, gracias al impulso de la conciencia, cada uno de nosotros, hasta en una sociedad corrupta, tiene motivación apropiada para actuar virtuosamente.

[28] Crusius opina que hay dos tipos de encomio y de condena: uno que se da a las cosas sin libertad y otro (encomio moral y culpa) reservado exclusivamente a los agentes morales (*Anweisung,* pp. 46-48).

[29] Los "propósitos morales" de Dios son aquellos que desea que ejecuten agentes creados, libres y razonables, de suerte que también en este sentido Dios no puede tener una voluntad que sea moralmente buena. O si, como Crusius también dice, "lo moralmente bueno es lo que armoniza con las leyes de Dios", entonces nada nos informa decir que Dios tiene una voluntad moralmente buena, tal como lo habían señalado frecuentemente algunos críticos anteriores del voluntarismo (*Anweisung,* pp. 30-31).

[30] Aquí y en otros pasajes son impresionantes las similitudes entre las posturas de Crusius y algunas de Clarke, pero no he hallado razón que haga pensar que Crusius tenía conocimiento de la obra de Clarke.

XXI. RELIGIÓN, MORALIDAD Y REFORMA

EXPRESAR las opiniones propias durante el siglo XVIII suponía un riesgo mucho más considerable en Francia que en Alemania o en Gran Bretaña. En Prusia un rey podía exilar a un profesor; en Inglaterra la ortodoxia podía bloquear una prometedora carrera eclesiástica; en Francia el gobierno podía encarcelar, torturar y ejecutar a quienes no eran de su agrado. Los censores mantenían un ojo avizor sobre las publicaciones francesas. Las pautas para autorizar permisos tenían como propósito servir a las necesidades del gobierno real y de la jerarquía de la Iglesia católica francesa. Las leyes sobre los permisos, sin embargo, no lograron detener el flujo de la crítica. Había ataques contra todos los aspectos del régimen establecido que eran publicados anónimamente, o fuera del país, o bien dentro de él pero falsificando el nombre del impresor. Se dirigían a un público amplio y no solamente a la gente instruida. No sabemos con cuántos lectores contaban.[1] Sin embargo, parece que cuanto más opresivas eran las autoridades políticas y eclesiásticas, más numerosos y vehementes se hicieron los libros que las denunciaban. Los escritores iban a dar a la cárcel o abandonaban el país, pero no cesaban de criticar a los poderes cuyas amenazas podían literalmente poner en peligro sus vidas.

El interés primordial de quienes escribían acerca de la moralidad en la Francia prerrevolucionaria no era la teoría sino la esperanza, o la amenaza, del cambio. En Inglaterra, Escocia y algunos Estados alemanes, los clérigos y los profesores produjeron una filosofía moral original e importante. En Francia el clero y el profesorado eran los defensores incondicionales de las instituciones; el pensamiento original provenía de otros.[2] Si bien la filosofía moral francesa del siglo XVIII parece en su mayor parte menos sofisticada y sistemática que la que elaboraron los británicos, es en parte porque los franceses tenían una necesidad práctica más acuciante de examinar las instituciones religiosas y políticas.

Aunque algunos de los críticos del Antiguo Régimen eran ateos declarados, muchos no lo eran. Creyentes e incrédulos por igual podían oponerse tanto a la dominación ilimitada del clero como al despotismo real. No obstante, estos críticos no concebían las cosas en función de una revolución violenta. Si algo compartían era el hecho de que lo más necesario para cambiar las cosas era disipar la ignorancia y la superstición educando a la gente. Como los críticos sociales de muchas otras partes de Europa, se vieron como los encargados de expulsar las tinieblas del pasado con la nueva luz que arrojaban la física newtoniana, la historia, el estudio crítico de las Escrituras y los adelantos en la comprensión de la fisiología, la medicina y la psicología. El propósito de una enciclopedia, tal como lo asentó Diderot en la que estaba elaborando, es recoger y explicar sistemáticamente todo el conocimiento que la humanidad ha adquirido, transmitiéndolo a las futuras generaciones de tal suerte que nuestros sucesores, "al llegar a tener una mejor instrucción, llegaran al mismo tiempo a ser más virtuosos y más felices".[3] En este capítulo sólo trato algunos de los muchos autores que esperaban que la

Ilustración en sí misma originaría un cambio fundamental.[4] No es difícil ver cómo sus ideas políticas podían ser retomadas por gente que sustentaba que, sin acción política, la ilustración era cosa fútil.

1. VOLTAIRE Y EL VOLUNTARISMO

François Marie Arouet, que se dio a sí mismo el seudónimo de Voltaire (1694-1778), fue probablemente el más eficaz activista anticristiano del siglo XVIII y un destacado defensor de quienes padecieron injusticia debido a presuntas transgresiones contra los símbolos y los dogmas de la fe establecida. Si bien se sirvió de las ideas de otros, antes que crear las suyas, nadie las empleó con mayor eficacia. Como Voltaire profesaba su creencia en Dios y en la importancia de la religión, al tiempo que atacaba sin cuartel toda revelación, sus propias convicciones personales han sido materia de debate casi desde que empezó a escribir.[5] También es difícil de explicar su entendimiento de la moralidad. Voltaire escribió muchísimo, cambió de opinión sobre muchos temas y no tenía la dedicación del filósofo en cuanto a sistema, coherencia y precisión. Dudo que haya tenido una teoría moral totalmente coherente. Lo que sí tenía era una actitud coherente hacia la moralidad y su relación con la religión. Para él, la moralidad es un dispositivo humano necesario para hacer posible la vida social; pero Dios es indispensable para ello. El problema es, claro está, cómo vincular estas dos convicciones.

Los dos últimos capítulos de una de las primeras obras de Voltaire, *Tratado de metafísica,* nos muestran sus primeros esfuerzos para resolver el problema.[6] Voltaire sugiere una explicación naturalista de la moralidad. Las necesidades sexuales acercan a la gente lo mismo que a los animales, pero no formamos sociedades bien organizadas por instinto o como lo hacen las abejas. No todos nuestros deseos, además, son interesados; junto con impulsos egoístas sentimos una benevolencia natural que nos lleva a ayudar a los demás, si es que ayudar no nos cuesta demasiado. Impulsados por numerosos deseos, y no menos por el de tener precedencia y poder, amenazamos el bienestar de unos y otros pero también producimos todos los bienes y servicios que hacen que la sociedad humana sea tan compleja y tan agradable. Voltaire dice que es bastante probable "que Dios nos haya dado estas necesidades, estas pasiones, para que nuestra laboriosidad las volviera ventajosas para nosotros". Y de nosotros depende tener control sobre aquellos que usan incorrectamente sus dotes (*Traité,* VIII, en *Mélanges,* pp. 193-195).

Las leyes son lo que nos permite hacerlo. Varían enormemente de país en país, pero en todas partes la virtud y el vicio, el bien y el mal moral "son lo que es útil o perjudicial a la sociedad". La virtud, entonces, es simplemente el hábito de hacer lo que agrada a los hombres. Pese a las diferencias en las leyes impuestas en las distintas sociedades, hay leyes naturales que todos los hombres están obligados a admitir. Si Dios no las dictó literalmente, le dio al hombre "ciertos sentimientos de los que no puede deshacerse", y son éstos los "vínculos eternos y las leyes primordiales" de la sociedad humana. Como el bien de la sociedad es el "único rasero" para el bien y el mal morales, la variabilidad del

juicio moral refleja circunstancias susceptibles de modificarse: el incesto, que normalmente está prohibido, sería algo bueno si fuera el único modo de preservar la especie. Y cualquiera que decida actuar únicamente a partir del egoísmo, haciendo caso omiso de la moralidad, necesitará todo un pequeño ejército que lo proteja. El orgullo nos hace incapaces de soportar esa especie de desdén que ostentan los criminales. Sabemos de crímenes y los castigamos. El temor mutuo del castigo infligido por vía humana es lo que Dios nos ha dado para vincularnos. Una sólida educación perpetuará estos sentimientos en todos. En consecuencia, nadie necesitaría la ayuda de la religión para vivir decorosamente como un ser humano (IX, pp. 196-202).

La utilidad, la benevolencia, agradar a los demás, los sentimientos innatos, las leyes, el temor al castigo, los sentimientos que nos inculca la educación: la moralidad, la expliquemos como la expliquemos, se explica mediante hechos naturales; y éstos son hechos sobre las respuestas que damos al mundo. Sin este tipo de respuesta de parte nuestra, no habría más virtud o bien moral en el mundo que calor o alguna otra propiedad secundaria. La única fuente de moralidad que Voltaire excluye explícitamente es la enseñanza directa de Dios. Si hubiera alguna ley "caída del cielo" que nos enseñara claramente la voluntad de Dios, ésa sería justamente la ley moral. "Sin embargo, como Dios, hasta donde me es posible saberlo, no se ha dignado involucrarse tanto en nuestra conducta, es mejor aferrarnos con firmeza a los dones que nos ha otorgado": nuestras cualidades naturales, como éstas se han combinado (IX, pp. 198-199).

Voltaire concibe sus opiniones sobre la moralidad con una afirmación acentuada sobre la incomprensibilidad de Dios. Que Dios existe es la opinión más probable que podamos adoptar; que no existe, "la más absurda" (II, p. 171). Apoyándose en Samuel Clarke, Voltaire opina que si Dios existe entonces su libertad es demostrable. No obstante, Voltaire llega a decir que la libertad de Dios, la omnisciencia, el infinito y la actividad creativa son cosas todas que nos son incomprensibles por igual (VIII, p. 192). Apartándose incluso más seriamente de Clarke, Voltaire sostiene que de Dios no tenemos ninguna comprensión moral. Y dice que "no tenemos otras ideas de la justicia que no sean las que nosotros mismos nos hemos forjado mediante acciones que son útiles a la sociedad, o que son afines a las leyes que hemos establecido para el bien común". Pero esa idea únicamente se refiere a las relaciones entre los seres humanos y no puede tener ninguna "analogía" con Dios. Voltaire concluye que "es tan absurdo decir de Dios que es justo o injusto como decir que es azul o cuadrado" (II, pp. 169-170).

La descripción de la moralidad que aquí se hace, por mucho que aparezcan borrosas algunas de sus líneas, es suficientemente conocida. Es la de los voluntaristas de la ley natural. Voltaire comparte el empirismo de éstos: estudió a Locke y adoptó casi toda su epistemología. No se le ocurrió notar que por muy útil que pudiera ser Clarke para apoyar el libre albedrío, la teoría de éste sobre las idoneidades morales está totalmente reñida con su propia visión empirista sobre la ley moral. Voltaire comparte el sentir voluntarista sobre la infinita distancia que media entre Dios y el hombre, y niega la continuidad de la gran cadena del ser.[7] Y vuelve muchas veces sobre lo que da cuenta de cómo nuestras pasiones y rasgos prominentes apuntan a las leyes morales de Dios que

hemos visto en el *Tratado de metafísica.* Acaso la formulación más densa al respecto está en el artículo sobre las "Leyes" en el *Diccionario filosófico:*

> Cuando la naturaleza creó nuestras especies y nos concedió nuestros instintos —el amor propio para nuestra propia conservación, la benevolencia para la conservación de los demás, el amor que es común a todas las especies, el don inexplicable de combinar más ideas que todos los animales juntos—, después de concedernos nuestro lote, nos dijo: "Haced lo que podáis" *(Dictionary,* p. 364).[8]

Cuando se ve el pensamiento moral de Voltaire bajo esta luz, queda claro que *Cándido* es (entre otras cosas) un folleto voluntarista.[9] Tal como lo deja claro el caso de Crusius, los voluntaristas no tienen necesidad moral de sustentar que éste es el mejor de los mundos posibles. Achacan a Leibniz negar la libertad de Dios al negarle su capacidad de elegir verdaderamente, un punto que Voltaire sugiere en la estrofa liminar de "Poema sobre el desastre de Lisboa". En el prefacio del poema Voltaire rechaza a todos los que condenan la tesis de Leibniz del "mejor de los mundos" por su implicación religiosa de que el hombre no es un ser caído o corrupto y que no está, por ende, necesitado de un redentor; prefiere resaltar la inveterada verdad de que el mal se cierne sobre la tierra. Voltaire afirma que tomar en sentido literal la máxima de que todo es bueno es negar que pueda haber esperanza de que en otro mundo la vida sea más dichosa, y en ese sentido la máxima en cuestión es "un mero insulto a las desgracias de nuestra vida". Y añade que nuestra mente es tan débil que "ningún filósofo ha sido nunca capaz de explicar el origen del mal moral y físico" *(Mélanges,* pp. 302-304). Voltaire mismo no se considera una excepción.

En lo que sí insiste es en nuestra capacidad de saber si lo que a nosotros nos parece malo realmente lo es. Cándido, observa Voltaire con mordacidad, "se había criado sin juzgar nada por sí mismo".[10] La tesis del mejor de los mundos posibles nos exige que confiemos en la palabra de un metafísico de que lo que a nosotros nos parece malo en realidad es bueno en su conjunto; y *Cándido,* como muchos otros de los escritos de Voltaire, expone hasta la irrisión esta tesis, que es quizá la única manera de reinstaurar la confianza de un lector obnubilado, haciéndolo volver a un juicio humano normal y sano.[11]

Es tanto más importante para Voltaire hacer valer este punto cuanto que necesita distanciar su versión de la incomprensibilidad de Dios de la de Pascal. Voltaire deja clara su total repugnancia al hecho de que Pascal trate al hombre como una misteriosa dualidad, mitad ángel y mitad bestia, que ha declarado el desasosiego y el tedio de sus actividades terrenales y aun así es capaz de recibir la gracia divina. Es que en verdad somos un misterio, concede Voltaire, pero no más que la materia o que el resto del universo; y Dios no se ha retirado enteramente de nosotros.[12] El "Poema sobre la ley natural" deja claro este último punto. "¡Cómo! —exclama Voltaire—, ¿el mundo es visible y Dios está escondido? ¡Cómo!, ¿que la mayor necesidad que tengo en mi desgracia es la única que no puedo satisfacer? No, no puedo dejar de saber por lo menos una cosa: sé que Dios ha dispuesto algo para mí. Dios me ha dado su ley porque me dio la existencia" *(Mélanges,* p. 276). La razón me permite descubrir lo que es la ley; el

remordimiento que siento al transgredir la ley de Dios me hace ser obediente. La razón y el remordimiento me vienen de Dios y no de la educación. Llámelas como quieran —declara Voltaire—, la razón y el remordimiento existen "y son los fundamentos de la ley natural" (p. 272).[13]

La campaña de Voltaire para la tolerancia religiosa recurre a su insistencia voluntarista sobre la incomprensibilidad de Dios y se apoya en su opinión sobre la moralidad de que la ley de Dios es vinculante para todos. Poco dice acerca de cómo Dios sigue siendo importante para la moralidad. Claro que Dios es quien la ha creado, así como nos creó a nosotros. Sin embargo, Voltaire no da cuenta de la obligación dentro de los lineamientos voluntaristas, ni tampoco habla de Pufendorf ni de las entidades morales. Aunque Voltaire dice que es nuestra reacción la que introduce la moralidad a un mundo de hechos, lo que expresa sobre esta postura es demasiado variable para que conlleve mucha precisión. Voltaire opina que la creencia de que Dios sanciona la moralidad en otra vida es necesaria para asustar a las masas e inducirlas a una conformidad que sea fiable; al final del "Poema sobre la ley natural" sugiere que él mismo no cree en la eternidad del castigo para los malvados; pero no queda claro qué piensa exactamente sobre la necesidad de que haya justicia en otra vida. Un ateo empedernido bien pudiera encontrar que la idea volteriana de una moralidad naturalizada es aceptable y sostener al mismo tiempo que con la religión llevamos exceso de equipaje.

2. LA METTRIE: EL ATEÍSMO SUELTO

Tal era, por supuesto, la postura de Helvetius y D'Holbach. Sin embargo, éstos no fueron los primeros moralistas ateos en Francia. En su propio siglo los precedió Julien Offray de la Mettrie (1709-1751). Si Voltaire opinaba que una religión minimalista presentaba la mayor esperanza para la tolerancia, La Mettrie dio un paso suplementario. En 1747 sugirió que únicamente un universo sin creencia religiosa puede ser feliz porque sólo así se suprimirán todas las religiones desde la raíz. En tal mundo ya no habría guerras teológicas ni "soldados de la religión". El "veneno sagrado" saldría de nuestros sistemas y todo estaría bien *(Oeuvres,* I.97).

O por lo menos todo estaría un tanto mejor. La Mettrie tenía esperanzas de que hubiera adelantos sociales, pero sin programa ni forma de suministrar las bases para uno. La Mettrie, que era facultativo y empirista, tenía ganada mala fama por vivir permisivamente y por lisonjear a Federico el Grande, el déspota ilustrado de quien dependió durante los últimos años de su vida. Puso en apuros a los pensadores ilustrados que vinieron después de él. Su moralidad naturalista señaló problemas a los que ellos mismos tuvieron que enfrentarse. Su fracaso, o su rechazo, al ocuparse de estos asuntos sólo acrecentaron la desazón de quienes, como Diderot, se inspiraron en su obra al tiempo que condenaban su filosofía.

La Mettrie no encuentra evidencia empírica de la existencia de un alma humana o de una deidad. Apunta que Descartes había visto que los animales son máquinas; sin

embargo, esperando engañar a la Iglesia, había fingido no darse cuenta de que la materia puede sentir y por lo tanto pensar, y que el hombre es tanto una máquina como lo son los animales. Si la naturaleza, incapaz de ver ella misma, puede originar ojos que ven, ¿por qué las causas no pensantes no originarían un mundo en que la inteligencia exista? Después de todo, muchas personas inteligentes tienen padres estúpidos. La Mettrie saca conjeturas astutas sobre las evoluciones de los animales humanos a partir de formas sencillas, pasando por generaciones de variedades que no pudieron salvar su entorno. Su ateísmo materialista a veces se enmascara con observaciones en el sentido de que sólo la fe nos revela a Dios. Pero La Mettrie no es ningún fideísta. Su ética es un intento por ver qué tipo de moralidad es posible, habida cuenta de los hechos disponibles sobre ese animal natural que es el hombre. Dios no forma parte del panorama.[14]

"En un siglo tan ilustrado como el nuestro —dice La Mettrie— se ha demostrado […] que sólo hay una vida y una felicidad": la que encontramos sobre la tierra *(Oeuvres,* II.249).[15] No obstante, dos organismos nunca son exactamente iguales, y no hay dos personas que encuentren la felicidad exactamente en el mismo tipo de vida. Las causas externas de felicidad importan bastante menos que las internas, y éstas son "propias e individuales" (II.241). Para todos nosotros es natural tener sensaciones agradables y desagradables y procurar las más duraderas de las que son agradables.[16] Pero no es más natural para nosotros ser virtuosos que ir ataviados con gran lujo. Los ignorantes y los malvados pueden ser tan felices como los instruidos y los virtuosos.

Así, el naturalismo de La Mettrie lo lleva a desvincular la moralidad de la felicidad, de forma tan tajante como lo hizo Malebranche. Ve la virtud no como algo "absoluto" sino simplemente como la disposición para servir al bienestar de la comunidad. Si viviéramos solos no habría necesidad de ella. Sin embargo, nuestros deseos sexuales y otros más hacen que nos juntemos, y nuestras emociones nos llevan a dar nombres morales a los dispositivos meramente políticos que son requeridos para una vida en común. Por tanto, pensamos que de algún modo éstos son más que medios que se necesitan para la sociabilidad. Verdad es que la virtud aporta la felicidad a unos cuantos; pero si bien los que carecen del gusto por la sociabilidad carecerán de esta fuente de felicidad, tendrán otras y encontrarén ésta viviendo simplemente para sí mismos (II.251-253). La Mettrie señala que "aquel que tenga mayor satisfacción en hacer el mal será más dichoso que cualquiera que tenga menos en hacer el bien". Como el placer es el contenido de la felicidad, cada temperamento individual determina si la felicidad tiene su origen en la virtud o en el vicio. Hay muchos criminales felices porque la virtud es "ajena a la naturaleza de nuestro ser", un adorno de la felicidad y no su fundamento (II.263 y 284). ¿Qué cosa puede llevarnos a ella? La vanidad, dice La Mettrie, que es la fuente de casi todas nuestras acciones. La virtud puede provenir de un alma hermosa, pero sólo será puesta en práctica si obtiene reconocimiento y adulación. La vanidad hace más por el hombre que incluso el egoísmo más atinadamente regulado (II.253).

La educación puede ayudar a que la gente disfrute sirviendo a los demás, pero no puede hacer todo. Además, tal como están las cosas, la educación tiende a destruir la felicidad, pues inculca en nosotros sentimientos de remordimiento si incurrimos en

conductas antisociales; y el remordimiento no sirve para nada, ya que llega tras acciones cuya anticipación es incapaz de evitar. No podemos cambiar nuestra naturaleza. Nuestras voluntades están determinadas por aquello que pensamos nos producirá placer y dolor, y por consiguiente hay gente que no puede evitar actuar de manera antisocial. Ya están sufriendo puesto que no pueden disfrutar de los placeres de la virtud. Si algo puede apartarlos del crimen, es la amenaza de terminar en la horca. El remordimiento hace desgraciados a los virtuosos sin lograr evitar que los inicuos obren mal. Una vez que admitamos que el remordimiento no es un sentimiento natural, sino un artificio social, puede que cesemos de inculcarlo y que así acrecentemos el monto global de placer.

La Mettrie está bastante dispuesto a decir que el placer es el bien soberano y a reconocer que todos lo buscamos. Aun así, no piensa que estemos de acuerdo, de cualquier modo sustantivo, acerca del bien. Y si todos también buscamos por lo menos suficiente compañía para satisfacer el deseo que tenemos de sexo y de elogio, tal como La Mettrie nos ve, esas metas difícilmente nos permitirían estar de acuerdo sobre qué leyes debieran regirnos cuando vivimos juntos. Voltaire sostenía que podemos descubrir las leyes de naturaleza, a las que las instituciones políticas deberían ajustarse, descubriendo los fines de Dios para nosotros. También sustentaba que podemos tener conocimiento de estas causas finales, donde hay uniformidad mediante el dominio relevante de hechos. De este modo, los ojos fueron hechos para ver, pero no así la nariz para colocar gafas.[17] La Mettrie, que niega que haya alguna uniformidad pertinente en la naturaleza humana, no ve cabida para la teleología ni para las leyes naturales. Lo más que existe es un sentimiento que "nos enseña lo que no debemos hacer porque no quisiéramos que se nos hiciera a nosotros". Es una especie de temor o terror que es benéfico para la especie (I.93). También lo tienen los animales, que también sienten remordimiento (I.87-90).

No hay que pensar que La Mettrie se propone restaurar la vieja idea romana de la ley de naturaleza aplicada a "todos los animales que nacen en el cielo, en la tierra y en el mar".[18] Sólo está reconociendo, irónicamente, la superioridad de un término moral común. Si bien expresó una profunda cólera cuando se intentaba reprimir y controlar la individualidad natural, en ningún momento sugiere restricción alguna sobre las leyes que los gobernantes utilizan para controlar a quienes tienen fisiologías criminales. Según él, el carácter de un gobernante despótico es un hecho tan natural como el carácter de un criminal común, y poco hay que alterar al respecto en ambos casos. La Mettrie nos dice que no está prescribiendo nada, sino simplemente explicando. Mientras que escritos anteriores sobre la felicidad, como el popular ensayo de Fontanelle, *Du Bonheur* (1724), tenían como objetivo guiar al lector, el ensayo de La Mettrie sobre el mismo tema tiene como propósito primordial dar cuenta de la manera en que funciona el impulso hacia la felicidad en los individuos y en la sociedad.

No obstante, los hechos son pertinentes para el cambio social. La Mettrie ora escribe como físico experimental, ora como crítico, y es ambivalente (si tomamos en serio todos sus comentarios) en cuanto a la utilidad de la filosofía. Por una parte, sostiene que a todos los filósofos habría que permitírseles libertad de pensamiento, pues no son

peligrosos y su trabajo es incapaz de cambiar la opinión o la conducta pública porque las masas son demasiado estúpidas y cargadamente indoctrinadas para que puedan responder a críticas como las que él hace sobre el remordimiento. Por otra parte, tiene una idea muy elevada de su propio trabajo y del potencial que tiene éste para reformar por lo menos a un gobernante inclinado a la reflexión. Sin embargo, La Mettrie no deja nada claro qué motivos puede aducir para que sus objeciones a las prácticas vigentes expresen algo más que sus propios gustos personales.[19] De este modo, La Mettrie plantea, para los autores reformistas ilustrados que vinieron después de él, algo similar al problema que Montaigne le planteó a Grocio. Al igual que el escepticismo de Montaigne, el naturalismo ateo de La Mettrie parece no dar cabida a pautas impersonales que pudieran resolver las enconadas querellas que atormentaban a la época en que escribió. Incluso algunos compañeros ateos se quedaron insatisfechos con la línea de pensamiento que Helvetius y D'Holbach ofrecieron como respuesta.

3. DIDEROT: LA MORALIDAD SIN TEORÍA

Voltaire escribió su poema sobre la ley natural como una respuesta al rechazo de La Mettrie de ésta y del remordimiento; casi tres décadas más tarde Diderot todavía pensaba que tenía que denunciar a La Mettrie, en un pasaje de una pasmosa virulencia. "El apologista del vicio y el detractor de la virtud" —como Diderot lo llamaba— tenía al hombre por un ente perverso por naturaleza y entonces "hizo que su naturaleza fuera la norma de sus deberes y la fuente de su felicidad".[20] Diderot aprendió mucho del materialismo médico de La Mettrie y de la insistencia de éste en los determinantes biológicos de la acción y del sentimiento. Sin embargo, Diderot tenía que distanciarse de un autor que se había ganado fama de ateo, adulador y beodo —y también de ser el arquetipo del reformador filosófico.

En cuanto a asuntos teóricos no fue fácil para Diderot lograr esta distancia, pues llegó a compartir con La Mettrie su ateísmo y su materialismo determinista. Diderot también desarrolló una profunda apreciación de las formas en que las variaciones en el temperamento individual llevan a que la gente tenga opiniones sumamente idiosincrásicas sobre la felicidad. Recurrió a estas posturas al criticar la tesis de Helvetius de que sólo la educación es responsable de las diferencias individuales y que la buena educación podría, por ende, hacer de cada cual un buen ciudadano.[21] Pero como compartía muchas ambiciones políticas con Helvetius y D'Holbach, Diderot entendió la necesidad de un principio generalmente aceptable que pudiera encauzar los cambios que él esperaba ocasionar en Francia y en otras partes.[22]

La moralidad era una de las preocupaciones más perdurables de Diderot, desde su traducción copiosamente anotada, al principio de su carrera, de la *Investigación sobre la virtud,* de Shaftesbury (1745), hasta su extenso comentario sobre Séneca (1778-1782) al final de la misma. Pero no escribió ningún tratado formal sobre el tema. Presentó sus

opiniones en forma de diálogos, comentarios y argumentos con contendientes imaginados. Si bien estos intercambios de ideas siempre contienen puntos perspicaces y agudos sobre temas esenciales que surgen de una moralidad secular, éstos con toda intención no vienen a ser una teoría. Diderot no se proponía elaborar una, pero está claro que tenía una perspectiva coherente sobre la moralidad que lo colocaba aparte de sus compañeros ateos.[23]

El mayor acercamiento de Diderot a una formulación filosófica de un principio básico sobre la moral y la política viene en uno de sus primeros escritos publicados sobre el tema, su artículo de la *Enciclopedia* "Derecho natural".[24] Diderot dice que la justicia es la obligación de dar a cada cual lo que le corresponde; pero, ¿cómo surge la idea de obligación? Supóngase que somos agentes libres y que nuestras pasiones indómitas nos llevan a contender unos con otros, aun cuando estamos conscientes de tratar a los demás como no quisiéramos que nos trataran a nosotros mismos. ¿Qué podríamos decirle a alguien cuyas pasiones son tan poderosas que si éste ha de atribuirle un sentido a su vida debe satisfacerlas a expensas nuestras? Diderot supone que este ser (el hombre de Hobbes en el estado de naturaleza) verá que si él se permite tratar a los demás a su antojo, los demás lo tratarán de la misma manera. El ser en cuestión está dispuesto a razonar; hasta los malvados admiten que rechazar el razonamiento equivale a renunciar al estatus de ser humano. Entonces ¿cómo hemos de dirigirnos a este "razonador violento"?

Diderot opina que el razonador violento desea ser tan justo como feliz; de no ser así, simplemente tendríamos que reprimirlo. Y siendo justo, admitirá que debe haber un tribunal imparcial que asigne bienes entre él mismo y los demás. ¿Dónde hemos de encontrarlo? No en algo que venga de Dios, sino que —dice Diderot— debemos recurrir a la humanidad. Ésta "no tiene mayor anhelo que el bien de todos. Las voluntades privadas son sospechosas; puede que sean buenas o malas. Pero la voluntad general siempre es buena". Así, la voluntad general consiste en determinar lo que podemos hacer en todas las esferas y nos encamina para que nuestras acciones sean coherentes con "el interés común y general" *(Writings,* pp. 19-20).[25] ¿Y cómo averiguamos lo que exige el interés común? La respuesta de Diderot no es muy útil: esto lo vemos en las leyes de las naciones civilizadas, en las prácticas sociales de los salvajes, en los acuerdos que se conciertan entre ladrones y en las emociones provocadas por la indignación y el resentimiento, que hasta los animales sienten. Más específicamente, la voluntad general es "una pura expresión del entendimiento", que nos dice, cuando las pasiones son soterradas, lo que cada uno de nosotros pudiera pedir de cualquier otro ser humano. A partir de esta "consideración por la voluntad general de la especie", podemos ver cuáles son las leyes que deben elaborarse. La cosa es obvia para quienes tienen esto en cuenta; y el que se negara a razonar debería ser tratado como un fenómeno *(Writings,* pp. 20-21).

Buscar la felicidad con justicia en esta vida: si esto es un principio moral, Diderot lo apoyaría. Con todo, sus intercambios de ideas y sus obras narrativas demuestran que, en su opinión, ni ésta ni cualquier otra formulación de norma alguna nos dan instrucciones completas y definitivas sobre cómo actuar. Para empezar, ni siquiera es obvio lo que

constituye la felicidad. En ninguna otra obra expresa mejor este punto tan profusamente como en el diálogo *El sobrino de Rameau.* Puede que el personaje del sobrino haya sido creado para ilustrar la tesis de La Mettrie acerca de la diversidad. Diderot (como el otro interlocutor) puede encontrar la felicidad obrando para ayudar a los demás, pero el sobrino no. Éste nos dice que dicha felicidad lo mata "de hambre, de aburrimiento y de remordimiento quizás" (*Ouvres,* ed. de Billy, p. 457 [*Sobrino,* 170]). La gente recatada, como Diderot, actúa y juzga las cosas de una manera, mientras que los excéntricos y los tunantes las consideran de otra. Si es cierto que la virtud exige un sentido especial, entonces el sobrino piensa que debe ser algo que en él está ausente. Acaso se le haya estropeado por haber vivido cerca sobre todo "de buenos músicos y de mala gente" (p. 489).[26] Aun cuando le falta el orden que la virtud impone, sigue tan contento con su vida como Diderot con la suya. Porque, al fin y al cabo, no hay vida que no tenga sus inconvenientes. La existencia de personas como el sobrino nos muestra que la felicidad de un hombre puede necesitar la desgracia de otros. ¿Hemos de tomar en cuenta todo tipo de felicidad por igual?, y si no, ¿cómo hemos de decidir cuál es la que sirve al bienestar general?

Rameau, que es más joven que Diderot, lo obliga a que tome en cuenta el tema de la motivación para obrar moralmente. Este asunto es algo esencial en uno de sus intercambios de ideas más interesantes: el "Coloquio de un filósofo con la mariscala de ***", escrito en 1774. Eres ateo, le dice la mariscala a Diderot, y ¿por qué no eres también un ladrón y un asesino? ¿No es una incoherencia que seas honesto? No, contesta Diderot, soy tan agraciado por la forma en que he sido hecho que disfruto obrando el bien; y, encima, la experiencia demuestra que la virtud es el mejor camino para una vida feliz.[27] Y en cuanto a una vida después de ésta, Diderot no cree en ella ni es algo que le sería grato. Las condiciones para ingresar en ella son muy riesgosas para que alguien las acepte —contrariamente a Pascal, a quien no se menciona—, y de ninguna manera es razonable pedirnos que adoremos a una deidad que condena a un castigo eterno a alguien que ésta había creado demasiado necio para reconocer su existencia.[28] La religión tampoco ofrece ayuda con los problemas sociales: el infierno está demasiado lejos y la tentación demasiado cerca para que el temor de uno contrarreste las promesas de la otra. Encima, la gente raras veces actúa según sus creencias. Diderot dice que nunca ha visto un cristiano que sea verdaderamente coherente (*Oeuvres,* ed. de Versini, pp. 929-943). Diderot sugiere que lo que se necesita es arreglar las cosas de tal manera que "el bien del individuo esté tan estrechamente vinculado al bien general que un ciudadano difícilmente pueda dañar a la sociedad sin dañarse a sí mismo" (Versini, p. 936). Habrá siempre aquellos cuyo temperamento los haga malos, pero la sociedad saldrá adelante apropiadamente. La religión sólo empeora las cosas: introduce el odio, la lucha y todos los horrores de las persecuciones y las guerras religiosas. Si algún misántropo quisiera que todos fueran desdichados, pregunta Diderot, lo mejor que podría hacer es inventar la idea de "un ser incomprensible, que los seres humanos nunca pudieran entender y al que adscribirían mayor importancia que a sus propias vidas" (Versini, p. 933).[29]

Que la moralidad no deba depender, ni de hecho dependa, de la religión es un tema al que Diderot suele recurrir. Para él la religión siempre parece centrarse en la deidad de los voluntaristas, que es un tirano que proporciona el modelo del despotismo terrenal.[30] Cuando Sócrates proclamó que nuestras acciones no son buenas porque agraden a los dioses sino que agradan a los dioses porque son buenas, estaba enunciando "el principio que separa la moralidad de la religión" (*Writings,* p. 211). El sabio tahitiano que expresa sabiduría secular en el *Suplemento al viaje de Bougainville* señala las dificultades de atribuir el bien o el mal a la voluntad del "gran artesano" que, según el sacerdote europeo, creó el mundo. El tahitiano pregunta si él, o sus sacerdotes, o sus jueces, pueden "hacer que sean buenas las acciones perjudiciales e inocentes e inútiles las que son malas". Si tal es el caso, entonces eres dependiente de los caprichos de quienes pudieran mudar o incluso entrar en desacuerdo; y entonces, incapaz de satisfacerlos a todos juntos, no podrías ser al mismo tiempo un hombre de bien, un buen ciudadano y un buen creyente (*Writings,* p. 51).

El sabio tahitiano simplemente recomienda que se siga la naturaleza, atendiendo especialmente los efectos de la acción en el bienestar general y en la propia felicidad del agente. En este diálogo los franceses quedan muy sorprendidos por el énfasis que dan los tahitianos a la satisfacción sexual; y uno de ellos comenta que la civilización introduce un hombre artificial al lado del hombre natural, provocando una guerra interna que hace que la felicidad sea algo casi imposible *(Writings,* pp. 52 y 71). Así y todo, Diderot no está propugnando el sensualismo. Si bien rechaza la austera interpretación estoica que Séneca hace de vivir conforme a la naturaleza (Versini, pp. 1199 y 1209-1210), insiste en que somos razonables lo mismo que pasionales y que necesitamos las leyes que la razón puede mostrarnos. "No hay sino un solo deber —nos dice Diderot—: ser feliz; no hay sino una sola virtud: la justicia" (Versini, p. 1189; *Writings,* p. 211). Diderot está sumamente consciente de algunos de los problemas que surgirían de considerar como único principio moral el que uno acreciente la felicidad tanto como le sea posible. Nos cuenta la historia del concienzudo albacea de una herencia que descubre un testamento totalmente desconocido que dejó un cura pudiente cuyos parientes desesperadamente pobres esperan que la herencia de éste los salve. El testamento dice que el dinero va a un desalmado millonario; ¿deberá destruir el albacea el testamento o seguir las instrucciones? ¿Deberá un médico salvar la vida de un criminal enfermo que, una vez restablecido, perjudicará enormemente a los demás? Si hemos de "trabajar a más no poder por el bienestar público", como lo dice el interlocutor de Diderot, deberíamos destruir el testamento y dejar morir al criminal. No obstante, ¿está dispuesto Diderot a permitir que cualquiera tenga la discreción que él adjudica al albacea y al médico? ¿Quién ha de decidir, una vez que cesamos de observar la ley? ¿Y qué tal si la ley es injusta?[31]

Aquí Diderot no ofrece ninguna respuesta universal, tal como tampoco ofrece ninguna sobre el problema de la motivación. El suyo es un mundo de incertidumbres y de soluciones incompletas, y no un mundo regido por una deidad que hace todo para que todas las discordancias sean de alguna manera resolubles o resueltas. Si bien los malvados suelen tener una idea de lo que es justo o injusto, la policía debe protegernos

de los que no lo saben y de los que carecen de ella. Acaso no todos se sientan atraídos por un sentimiento de la justicia como el de Diderot; aun siendo así, el interés personal bien entendido llevará a la mayoría de la gente a obrar con decoro en una sociedad en la que las leyes de ordinario sirven al bienestar general. Diderot opina que escritores como Voltaire y él mismo deberían ser consejeros de los gobernantes. El buen consejo exige un entendimiento acertado de lo que pudiera mejorar las cosas en circunstancias históricas dadas. Poco tiene que ver con ello la teoría. Sus observaciones sobre la voluntad general vienen a ser un llamado a todos nosotros para que trabajemos juntos por una felicidad justa. Sin un principio ni un resultado garantizados por la divinidad, no debemos cejar en el empeño.

4. ROUSSEAU: LOS ORÍGENES DE LA MORALIDAD

En la primera parte de su vida Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) fue un admirador de Voltaire, colaborador de la *Enciclopedia,* y amigo íntimo de Diderot. En 1749 hasta quiso ir a la cárcel con éste para no separarse de él; pero a fines de la década de 1750 rompió con los *philosophes* y Diderot pronto llegó a considerarlo como una persona indigna de toda confianza al mismo tiempo que su contrincante filosófico. El hecho de haber cambiado de opinión no hizo que Rousseau se volviera indiferente a los problemas sociales y políticos. Sus descripciones de la miseria humana evidencian sensibilidad e impresiones fuertes, y en su obra de madurez Rousseau presentó lo que él pensaba que era la única esperanza de mejoramiento político.[32] Rousseau estaba en gran desacuerdo con sus dos ex aliados y con los defensores religiosos de la sociedad en lo tocante a las causas del sufrimiento. La Iglesia lo explicaba mediante el estado pecaminoso del hombre, que éste había heredado de Adán; los *philosophes* tendían a culpar a la ignorancia y al uso incorrecto del interés personal, que es su consecuencia. Rousseau repetidamente rechazó ambas posturas diciendo que el hombre no es originariamente pecaminoso ni egoísta, sino bueno. También rechazó el individualismo que suponían estos diagnósticos sobre los males sociales. El individuo y la sociedad —sostenía Rousseau— deben ser considerados entidades que van juntas. "Quienes quisieran tratar separadamente la política y la moral —proclamaba Rousseau— jamás comprenderán ninguna de las dos" (IV.524; *Emile,* p. 235).

La postura de Rousseau comienza a partir de una explicación histórica y conjetural de nuestra condición actual, cuyo propósito es dar cuenta de su miseria y mostrar cómo puede haber entrado la moralidad en el mundo. Su narración constituye un formidable ataque a las teorías iusnaturalistas de Grocio, Hobbes, Locke y Pufendorf,[33] abriendo el camino a una crítica de las teorías existentes sobre la legitimidad política y apuntalando un rechazo de la idea de que el propósito de la moralidad es orientarnos hacia la felicidad. También lleva a Rousseau a rechazar la tesis central de los ilustrados, a saber, que la difusión de la razón y del conocimiento mejoraría la moral, acrecentaría la felicidad y acarrearía la felicidad de todos. En cambio, lo que él sustentaba era la tesis paradójica de

que lo que los *philosophes* veían como progreso es algo inseparable de la tiranía en la política y de la corrupción en la vida privada.

Tal como los iusnaturalistas, Rousseau empieza con los seres humanos desde un estado de naturaleza.[34] Él los ve como seres esencialmente solitarios, a quienes los mueve un fuerte impulso de supervivencia; no tienen deseos de perjudicar a los demás; sienten y actúan con compasión hacia sus iguales si los ven sufriendo. Se acoplan sin amor, y cuando sus retoños pueden valerse por sí mismos cesan de ocuparse de ellos. Sin lenguaje articulado, carecen de conceptos generales y de previsión. Sus deseos son de lo más simple. Los que sobreviven son tan resistentes que difícilmente sufren dolor físico. Como no pueden anticipar su muerte, sus únicos temores son las amenazas inmediatas a su existencia. Cuando disponen de alimento, abrigo y satisfacción sexual, son felices.

Rousseau se queja de que los iusnaturalistas habían insertado en el estado de naturaleza deseos y temores que sólo pueden existir en sociedades complejas. Las personas son demasiado indiferentes unas con otras para lanzarse a una guerra de todos contra todos, como quería Hobbes. La envidia, la avaricia, la rivalidad, todo esto exige conceptos que el hombre natural no posee. Sin lenguaje articulado no puede haber derechos ni leyes. No obstante, antes de cualquier actividad racional la gente siente y responde a dos principios: el egoísmo o el interés por su propio bienestar; y la compasión o la "repugnancia innata a ver sufrir a su semejante", lo cual hace las veces de moralidad. Así, la gente es inicialmente buena —no dañina a los demás— y acomedida en caso de necesidad. No obstante, dado el caso, el egoísmo natural y la compasión ocasionan el derecho natural. Rousseau dice que para que ello ocurra debe refrenarse la naturaleza; y entonces la razón debe "restaurar sobre diferentes fundamentos" las "normas" de estas motivaciones originarias (II.125-126 y 156; Gourevitch, pp. 132-133 y 162).

Esta evolución ocurre debido a la humana facultad de "perfeccionarse a uno mismo" (III.142; Gourevitch, p. 149). Los animales son únicamente máquinas elaboradas ingeniosamente para sobrevivir; pero los seres humanos, aunque le pese a La Mettrie, son más complejos, pues pueden resistir a sus deseos y cambiar su forma de comportarse. De alguna manera, nacen el lenguaje y los conceptos abstractos, y con ellos la posibilidad de comparar, la previsión y la invención. Surgen nuevos deseos que llevan a la gente a elaborar nuevos conocimientos, que a su vez hacen posibles deseos más complejos. El deseo sexual pasa a ser preferencia por una persona más que por otras, provocando rivalidad y el impulso de brillar ante los ojos de la persona amada. Alcanzado esto, ya está listo el escenario para los procesos que hacen que los hombres sean malvados al convertirlos en seres sociables (III.162; Gourevitch, p. 168).

La rivalidad hace que los hombres deseen destacar poseyendo más que los demás de aquello que causa admiración en todos. No contentos con vivir el momento, algunos comienzan a adquirir más bienes que otros. Entonces alguien pone cercas en un terreno y dice que es suyo. Otros inocentemente aceptan esta reivindicación y con ello se desata un ciclo de destrucción. Los poseedores hacen que los demás trabajen para ellos. Con el ocio que logran para sí mismos, les da por pasar el tiempo buscando nuevos lujos. Al volverse cada vez más curiosos sobre cómo satisfacer sus nuevos deseos, propician la

progresión del conocimiento. Lo que los hombres llegan a querer por encima de todas las cosas es ser admirados por los demás.[35] El amor natural hacia uno mismo *(amour de soi),* cuando se socializa de esta manera, se transforma en lo que Rousseau llama *amour propre,* una motivación centrada en uno mismo que, a diferencia del estado original, sólo se satisface ejerciendo superioridad sobre los demás. El conflicto social es entonces inevitable, lo mismo que la falsedad y la hipocresía. Todos buscan su propio beneficio al tiempo que fingen obrar por el beneficio de los demás. Nicole consideraba la hipocresía como uno de los medios que Dios utiliza para originar el bien social a partir del mal individual. Para Rousseau ésta es una de las peores taras de la sociedad actual. La perfectibilidad nos lleva primeramente a la corrupción.

Si bien algunos adquieren poder sobre otros en el estado de naturaleza, dentro de éste no parece haber cabida para la moralidad. En los primeros capítulos de *El contrato social,* Rousseau explica su origen, preguntándose cómo puede legitimarse el poder. La autoridad paterna, dice Rousseau, aunque es ciertamente algo natural, no se extiende a las sociedades. El derecho del más fuerte no es más que poder, que solamente dura mientras la fuerza es apabullante. La esclavitud sólo puede surgir como una sumisión al poder, y no confiere ninguna legitimidad. Como Pufendorf, Rousseau no ve ninguna base en la naturaleza que justifique alguna concepción de la legitimidad. No obstante, mientras Pufendorf invoca la imposición divina de entidades morales para explicar la normatividad en un mundo natural, Rousseau, en cambio, recurre a la convención humana.

De ésta Rousseau da cuenta de forma naturalista y señala su necesidad. Surgió cuando grupos de personas descubrieron que no podían seguir preservando sus vidas si solamente concebían sus relaciones en función del poder. Tenía que inventarse un nuevo modo de vida. Sin embargo, las únicas fuerzas con que cuenta la gente son sus poderes individuales. Así que de alguna manera tenían que juntarlos y "hacerlos actuar concertadamente" para crear una situación perdurable.[36] Así lo hicieron, dice Rousseau, estableciendo un contrato unos con otros y originando "una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado". Cuando cada uno de los que intervienen está de acuerdo con el contrato, se forma un "cuerpo moral y colectivo" a partir de individuos que antes tenían vidas por separado (III.351-364; *Contract,* I.i-vii). "Este pasaje del estado de naturaleza al estado civil", dice Rousseau,

> produce en el hombre un cambio muy notable al sustituir en su conducta el instinto por la justicia y al dar a sus acciones la moralidad de la que antes carecían. Tan sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo se ve obligado a actuar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones (III.364; *Contract,* I.viii).

El problema práctico, para el cual el contrato social es la única solución, es complejo (III.360; *Contract,* I.vi). Su solución es obra de la razón. Somos capaces de responder al llamado de la razón y de sustraernos a un mundo de interacción puramente física debido a aspectos emocionales que son esenciales en nuestra naturaleza. A veces Rousseau se

refiere a éstos como los fundamentos de la moralidad.

5. LA TRANSFORMACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

Adam Smith pensaba que las opiniones de Rousseau se asemejaban mucho a las de Mandeville, si bien "suavizadas, mejoradas y embellecidas" *(Essays,* pp. 250-251). Smith ve que en *El contrato social,* como en la *Fábula* de Mandeville, la moralidad llega a la naturaleza como una invención humana que permite que diferentes agentes cooperen para satisfacer sus propios deseos. Sin embargo, Smith no observa que Mandeville describe la búsqueda de la preeminencia y el fasto social, así como las pretensiones que la acompañan, como la condición normal y hasta deseable de la vida en sociedad, mientras que Rousseau, como Maquiavelo o Harrington, la ve como aquello que constituye la corrupción. Más importante aún: para Rousseau, contrariamente a Mandeville, la creación de una sociedad moral necesita la transformación de la naturaleza humana (III.381; *Contract,* II.vii).

Una transformación de este tipo ocurrió cuando la gente fue abandonando poco a poco el estado de naturaleza por los grupos rudimentarios que evolucionaron, hasta llegar a ser las sociedades corruptas en que ahora vivimos. Aunque sus críticos pensaron que Rousseau estaba exhortándonos a retornar a nuestra condición originaria, él siempre negó que tal retorno fuera siquiera posible.[37] En su opinión, nuestra única esperanza reside en alguna otra alteración de nuestra naturaleza. Debemos ser capaces de actuar de acuerdo con las instrucciones de lo que él llama "la voluntad general" *(volonté générale).*

Rousseau utilizó por primera vez este término de Malebranche, que Diderot revivió en un artículo sobre el derecho natural, en uno de sus primeros ensayos de la *Enciclopedia,* sobre "Economía política". En él Rousseau dice que el cuerpo político es un ser moral con voluntad e inteligencia por igual y que su voluntad es la voluntad general "que siempre tiende hacia la preservación y al bienestar de la totalidad y de cada una de sus partes. En cuanto voz de la justicia, es la fuente de las leyes tanto para la política como para "la moralidad de las acciones humanas". Al legislar, el gobierno debería obedecer la voluntad general, y los ciudadanos deberían obedecer ésta en sus vidas privadas. La voluntad general funciona mediante la ley, que aquí se describe como una "voz celestial" que informa a cada persona los "preceptos de la razón pública", instando a cada cual a seguirlos y a "no entrar en contradicción consigo mismo".[38] En *El contrato social* Rousseau deja claro que al aceptar la voluntad general como nuestra propia voluntad, estamos en busca de un nuevo bien: un bien común, el de vivir en una sociedad en la que cada cual no sólo puede buscar sus objetivos sino incluso declararlos públicamente. En una sociedad de este tipo se vence la hipocresía y la falsedad, que son unas de las peores taras de la sociedad corrupta. Sin embargo, para alcanzar este beneficio cada uno de nosotros debe limitar sus objetivos a aquellos que son compatibles con la búsqueda que los demás emprenden para satisfacer sus objetivos aceptables. Cuando así lo hacemos, nuestra conformidad con el contrato nos transforma individualmente tanto como cambia

al grupo en que vivimos. Cada uno de nosotros deja de ser un individuo físicamente aislado para volverse parte de una totalidad moral (III.381-384; *Contract,* II.vii).[39]

Como ciudadanos, no dejamos de tener voluntades privadas, influidas por nuestros deseos personales; con todo, ya no necesitamos seguir esclavizados por nuestras corruptas pasiones. Viviendo de conformidad con la voluntad general, no se nos hace actuar por nuestros meros deseos, sino que escogemos cuál de ellos debemos satisfacer. Rousseau admite que la voluntad privada en cada uno de nosotros siempre amenaza arrollar la voluntad general; pero las sanciones sociales apoyan a ésta. Y si las sanciones nos fuerzan a actuar a partir de la voluntad general y de este modo a actuar virtuosamente, sólo se nos está forzando a ser libres. "Pues el impulso del solo apetito es esclavitud —afirma Rousseau— y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad" (III.364-365; *Contract,* I.vii.viii). Tal como esto lo sugiere, Rousseau piensa que la experiencia nos muestra que existe una dualidad en nuestra naturaleza. "El hombre no es uno", declara Rousseau; dentro de nosotros mismos estamos divididos. La razón nos señala un tipo de bien, mientras que nuestros sentidos y nuestras pasiones nos atraen con otro. No somos pasivos de cara a las alternativas: tenemos nuestra voluntad; y aunque no podemos dejar de querer lo que pensamos que es nuestro propio bien, queremos libremente cuando nuestra voluntad responde a nuestro juicio sobre lo que es bueno, y no la mueve nada externo a nosotros. Rousseau opina que poseer esta voluntad, que es muy afín a la de Leibniz, demuestra que el hombre es "libre en sus acciones y, como tal, animado de una sustancia inmaterial" (IV.586-587; *Emile,* pp. 280-281 [308-311]). El hecho de poseer libre albedrío es parte de lo que nos hace como Dios; y si nos permite pecar, también nos permite obtener la satisfacción interna por actuar debidamente. "Para merecer este contento —dice Rousseau— es para lo que estamos situados sobre la tierra" (IV.583-587; *Emile,* pp. 278-281).

Necesitamos algo más que la razón y la voluntad que nos permitan domeñar nuestras pasiones actuando según los términos de la voluntad general. La razón nos muestra el bien que resultaría de aceptar el contrato social. No obstante, para Rousseau como para Malebranche, conocer el bien no es lo mismo a que se nos mueva en su búsqueda. Antes de que podamos actuar como la razón lo indica, debemos llegar a ver que la justicia y la bondad no son "puros seres morales formados por el entendimiento". Son "verdaderas afecciones del alma iluminada por la razón", y surgen, así, como una evolución de nuestros sentimientos naturales. "Por la razón sola, independientemente de la conciencia, no se puede establecer ninguna ley natural […] todo el derecho de la naturaleza no es sino una quimera si no está fundado sobre una necesidad natural del corazón humano." Y Rousseau añade:

> El precepto mismo de obrar con los demás como quisiéramos que obraran con nosotros, sólo tiene como verdadero fundamento la conciencia y el sentimiento […] El amor de los hombres derivado del amor de sí es el principio de la justicia humana. El sumario de toda la moral está dado en el Evangelio por el de la ley (IV.522-523 y n.; *Emile,* p. 235 y n y [257]).

El deseo al igual que el conocimiento deben estar presentes si la voluntad ha de hacer una

elección. Puede que la razón nos enseñe a conocer el bien y el mal, pero sólo la conciencia nos hace amar aquél y detestar éste (IV.288; *Emile,* p. 67).

Rousseau da más detalles útiles sobre este punto en la *Carta a Beaumont.* Sentimos naturalmente un amor al orden, observa Rousseau, el cual, cuando "se desarrolla y se hace activo, lleva el nombre de conciencia". Éste es el amor natural, que hace que el hombre sea esencialmente bueno. Para conocer el orden debemos llegar a ser ilustrados, pero una vez que lo conocemos, este amor nos insta a ir hacia él. La conciencia no es activa sino hasta cuando llegamos a vernos, no como seres aislados sino como seres esencialmente relacionados unos con otros, o sea la manera en que nos vemos bajo la voluntad general. Si sólo nos concebimos como seres separados, nos quedaremos atrapados para siempre en la triste historia de la corrupción como la revela el *Segundo discurso (Oeuvres,* IV.935-937). Así pues, la conciencia es un amor al orden a lo Malebranche, que el contrato social activa en el individuo.

Hablando por boca del vicario saboyano en las observaciones más extensas del *Emilio,* Rousseau dedica varias páginas apasionadas a exponer la gloria de la conciencia. Preguntándose a sí mismo cuáles son las normas que él como libre agente debe seguir, el vicario contesta que las normas de moralidad "los hallo *[sc.* los preceptos] en el fondo de mi corazón escritos por la naturaleza en caracteres inefables". Esto lo sabe a partir de su conciencia, "la voz del alma", apostrofando a la conciencia como un "instinto divino, inmortal y celeste voz, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios" (IV.594-595 y 600-601; *Emile,* pp. 286 y 290 [317-318 y 323]).[40] La conciencia hace que la moralidad aparezca con claridad para todos por igual. Gracias a ella, nos dice el vicario, "nos vemos libertados de todo ese aterrador aparato de la filosofía: podemos ser hombres sin ser sabios; dispensados de consumir nuestra vida en el estudio de la moral, tenemos con menores gastos una guía en ese inmenso dédalo de las opiniones humanas" (IV.600-601; *Emile,* p. 290 [310-323]). La conciencia nos guía, sobre todo, para poner a prueba lo que los supuestos instructores religiosos tienen que decir. Nos muestra que no necesitamos revelación ni menos aún de teología, pero también responde positivamente al cristianismo y a ninguna otra doctrina (IV.608-627; *Emile,* pp. 296-308). Así, la conciencia hace posible que incluso la persona más sencilla escoja la fe verdadera entre las muchas religiones que tan insistentemente nos solicitan.[41]

Sin embargo, la conciencia no es en sí misma cognitiva. El vicario declara que "los actos de la conciencia no son juicios sino sentimientos". Son la respuesta que sentimos ante las ideas que "nos llegan del exterior" y nos dicen cuáles hay que seguir y cuáles hay que evitar. "Conocer el bien no es amarlo: el hombre no posee de él conocimiento innato, sino que tan pronto como su razón se lo hace saber, su conciencia lo lleva a amarlo; lo innato es ese sentimiento." Así, Rousseau sigue a Malebranche al sustentar que debe desearse y conocerse el bien si hemos de escogerlo. Sin embargo, no acepta la afirmación de Malebranche de que nuestro conocimiento del orden es conocimiento de la mente de Dios. En vez de ello, Rousseau apunta diferencias entre la mente de Dios y la de nosotros (IV.593; *Emile,* p. 285). De hecho, dice que "lo que es bueno y está conforme

con el orden lo es por la naturaleza de las cosas y con independencia de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios". Sin embargo, rápidamente añade: "Si supiéramos recibirla de tan alto no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes" (III.378; *Contract,* II.vi). A Rousseau le interesa la justicia por cuanto ésta puede operar en la tierra para resolver nuestro problema práctico. Porque, según Rousseau, el orden en la sociedad se origina no en la mente de Dios sino en el contrato social. Si la razón nos permite concebir el contrato, nuestra naturaleza mudable produce un amor mediante el cual sentimos la atracción de la justicia y podemos querer libremente poner por delante el bien público en vez de nuestro bien individual.

6. HACIA LA REPÚBLICA CLÁSICA

La forma en que Rousseau da cuenta de la transformación totalizadora que engendra el contrato social hace aparecer como si para él cualquier estado social que no sea el de una sociedad civil que acate totalmente la voluntad general fuera completamente amoral, quedándose en el ámbito de la naturaleza y del poder. Así y todo, ése no es su pensamiento. Puede haber, por decirlo así, enclaves de moralidad en el estado natural y precivil, así como en las sociedades generalmente corruptas y deplorables en que ahora vivimos. El *Segundo discurso* describe cómo podía haber surgido "alguna tosca idea" sobre compromisos mutuos antes de que existiera un contrato social (III.166; Gourevitch, p. 172).[42] Es claro que la educación ejemplar que Rousseau esboza para Emilio tiene lugar en una sociedad que dista de ser perfecta, pues el alumno está rodeado de gente repleta de deseos corruptos. Debe educársele para evitarlos y para seguir siendo tan "natural" o precivil como sea posible en circunstancias civilizadas. Entonces será guiado por el amor de sí mismo, evitando la corrupción del *amour propre.* Es sólo en un periodo muy tardío de su educación cuando Emilio llega a la moralidad. Hasta entonces, Rousseau no ceja de decírnoslo, el tutor no ha recurrido a la autoridad (IV.639; *Emile,* p. 316). La autoridad y la obligación sólo entran en escena cuando los sentimientos naturales de compasión que tiene Emilio van evolucionando hasta transformarse en un interés más que episódico por los demás. Sobre todo, debe lograr amar a su tutor, que es semejante a Dios, lo suficiente como para querer obedecerlo. Puede hacerlo porque, tras haber aprendido a entender sus propios deseos interesados, sabe que lo que el tutor le manda hacer siempre será por su verdadero bien, aunque él mismo no lo reconozca en casos concretos. "Quiero obedecer vuestras leyes", dice Emilio,

> lo quiero siempre, es mi constante voluntad, si yo os desobedezco alguna vez, será a pesar mío; hacedme libre protegiéndome contra mis pasiones que me violentan; impedid que yo sea esclavo, y obligadme a ser mi propio señor no obedeciendo a mis sentidos sino a mi razón (IV.651-652; *Emile,* p. 325 [364]).

La autoridad que ha entrado de este modo a la vida de Emilio mediante algo semejante a un contrato individual (IV.653; *Emile,* p. 326) no deja de proceder de un tercero, de suerte que su educación moral no es completa. Hasta ahora, dice el tutor,

sirviéndose de una distinción que hace Shaftesbury,

> te he hecho más bueno que virtuoso. Pero aquel que sólo es bueno no permanece en esa condición sino en tanto que siente el placer de serlo […] ¿Quién es pues un hombre virtuoso? Es aquel que sabe vencer sus afecciones; porque entonces sigue su razón, su conciencia, cumple su deber, se mantiene en el orden y nada lo puede apartar de él (IV.818; *Emile,* pp. 444-445 [502]).

Emilio aprende a hacer esto aplazando su matrimonio con Sofía. Al principio actúa así a instancias de su tutor, pero al final decide hacerlo para aprender sus deberes de ciudadano antes de asumir la posición de éste mediante el matrimonio. Una vez hecho esto, su vida ha quedado moralizada. Ha logrado en la esfera privada lo que se consigue en la pública, creando una sociedad civil que remplaza el estado de naturaleza.

Hablando como tutor de Emilio, Rousseau deja claro que no es fácil vivir una vida virtuosa en una sociedad como en la que vive su alumno, pues piensa que la vida virtuosa puede llevarse mejor en una pequeña república. Su apego a una versión del ideal republicano de autogobierno por hombres virtuosos que viven como ciudadanos libres y en estado de igualdad en una sociedad que evita el refinamiento y la elegancia artística quizá nunca fue expresado más fervientemente que en la prosopopeya de Fabricio en el *Primer discurso.* Cuando se le llama a contemplar la gloria de Roma, sus edificios cubiertos de mármol, sus barrios populares con artesanos, artistas y filósofos que discurren sobre la virtud, Fabricio dice:

> ¿Qué ha sido de los techados de paja y de los rústicos hogares donde la moderación y la virtud tenían su morada?… Cuando Cineas tomó nuestro Senado por una asamblea de reyes no se quedó deslumbrado por la pompa vana ni por la estudiada elocuencia… ¿Qué vio entonces Cineas que era tan majestuoso? ¡Oh, ciudadanos! Vio un espectáculo que ni vuestras riquezas ni todas vuestras artes algún día lograrán exhibir… la asamblea de doscientos hombres virtuosos dignos de mandar en Roma y de gobernar la tierra (II.14-15; Gourevitch, p. 10).

La república por la que Rousseau aboga dista mucho de ser la de Harrington. En principio, manifiesta indiferencia a la forma "administrativa" de gobierno, en la medida en que la mancomunidad esté regida por la voluntad general (III.379-380; *Contract,* II.vi). Nunca abandona un discurso que trata de la ley y de los derechos, y aunque invoca la ayuda de un legislador casi divino para instaurar su república, él, por supuesto, ve como un contrato su momento fundacional. Pero está de acuerdo con Harrington más que con Shaftesbury al pensar que la república ideal austeramente evitará los lujos y refinamientos que sólo la riqueza hace posible. Acaso piense que en una república de este tipo el sendero del deber quedará claro para todos. No da otra respuesta a la pregunta del vicario sobre cómo hemos de conocer las normas que debemos seguir.

Si bien Rousseau imaginó una utopía moral, nunca pareció muy optimista para llevarla a cabo de verdad. "Del conocimiento a la ignorancia no hay sino un solo paso —dice Rousseau en el *Primer discurso*—, y las Naciones frecuentemente han pasado de uno a otra; pero nunca se ha sabido que un pueblo, una vez corrompido, haya vuelto a la virtud." Por lo menos a él algo como esto no le parecía posible, "sin alguna gran revolución que sería tanto de temer como el mal que pudiera sanar" (III.56; Gourevitch,

p. 51). Y Rousseau no preconizaba la revolución. Está consciente de que su ataque a las artes y a las ciencias hace que su abundante publicación resulte un poco embarazosa. No obstante, él sustenta que "las mismas causas que han corrompido a los pueblos a veces ayudan a evitar que la corrupción se haga mayor" (II.971-972; Gourevitch, p. 108). De este modo, Rousseau pensaba que las reformas educativas que él proponía en *Emilio* podrían ayudar a que la gente educara mejor a sus hijos y esperaba que su obra pudiera cambiar lo que la gente admira, contribuyendo así a salvar las pocas sociedades existentes que son lo suficientemente pequeñas para preservar algunos elementos virtuosos *(Oeuvres,* I.935). Y a diferencia de Voltaire o de La Mettrie o de Diderot, Rousseau no se contentó con condenar la corrupta sociedad que le tocó vivir, sino que esbozó una sana que pudiera remplazarla; explicó detalladamente los principios a los que los críticos sociales más virulentos, o simplemente más prácticos que él, podían recurrir al llamar a adoptar acciones drásticas.

7. PROVIDENCIA SIN INTERVENCIÓN

Algo incomprensible para Voltaire el teísta era el mal, y concluía que Dios también lo es. Diderot el ateo se negó a comentar el problema del mal, y su respuesta a quienes lo hacían era "señalar el cielo con el dedo *[montre le ciel du doigt]*", y dejarlos a sus querellas *(Oeuvres,* ed. de Versini, p. 1178). Al resolver problemas terrenales Voltaire no esperaba ayuda de su deidad. Los cuentos sobre castigos y recompensas tras la muerte son necesarios para mantener en orden a la chusma, pero eso es todo lo que podemos decir sobre la providencia. En cuanto a propósitos prácticos, tanto para Voltaire como para La Mettrie y para Diderot, vivimos en un mundo que queda a su propio arbitrio.

La religiosidad de Rousseau no fue el motivo menos importante para que rompiese con sus colegas filósofos. No sólo rechazó el ateísmo cuya confesión casi constaba en la *Carta a los ciegos,* y que había hecho que metieran a Diderot a la cárcel, sino también lo que para él era el incómodo teísmo voluntarista de Voltaire. "Soy cristiano —insistía Rousseau— y cristiano sincero, según la doctrina de los Evangelios" *(Oeuvres,* IV.960). Pero sus propias opiniones eran tan poco ortodoxas que cuando las publicó como "Las confesiones de un vicario saboya-no" en *Emilio,* su libro fue condenado y quemado, y él mismo se vio obligado a huir de Francia para evitar la cárcel.[43] El vicario piensa que Jesús ejemplifica una moralidad más pura de la que jamás se había visto antes; y la moralidad, que exige que se venere a Dios, forma parte esencial de la religión. Todo lo demás, incluyendo lo que separa al protestante del católico y al musulmán o al judío de ambos, no tiene importancia. Si bien los Evangelios enseñan lecciones prácticas de una admirable finura, no dejan de contener muchos disparates. Las diferencias entre las muchas creencias que existen en el mundo son insignificantes. Cualquier religión que enseña la moralidad que todos sentimos instintivamente, junto con una veneración decorosa, es aceptable (IV.620-635; *Emile,* pp. 303-312). No es de extrañar que el catolicismo francés establecido mandara quemar el libro.

El poema de Voltaire sobre el terremoto de Lisboa inspiró en Rousseau una apasionada carta que defendía la tesis de que "la totalidad es buena o todo es bueno para la totalidad". Rousseau formula minuciosamente esta creencia "optimista" para evitar la implicación de que, dentro de la totalidad, cada detalle es bueno. Suya es también la opinión de Malebranche de que la providencia de Dios es "solamente universal". Dios no "está preocupándose sobre la manera en que transcurre la breve vida de cada individuo" *(Oeuvres,* IV.1069). Rousseau admite que la experiencia no prueba el general optimismo, así que debemos obtenerla de la existencia de Dios y de los atributos que emanan de su perfección necesaria (IV.1068). En *Emilio* Rousseau dice que la bondad de Dios es una consecuencia necesaria de su inteligencia, de su voluntad y de su poder. Y como Dios es bueno, es justo; y, sin ningún argumento, Rousseau vincula estos dos atributos al amor divino del orden, que Dios produce y preserva en la creación (IV.581 y 588-589; *Emile,* pp. 277 y 282).

Contra Voltaire, a Rousseau también le apasiona la defensa de la inmortalidad. Qué más da si son flojos los argumentos a favor de ésta:

> Mucho he padecido en esta vida para no esperar que haya otra. Todas las sutilezas de la metafísica no me harán dudar por un solo momento de la inmortalidad del alma y de una providencia benéfica. La siento, creo en ella, la necesito, la espero y la defenderé hasta mi último suspiro *(Oeuvres,* IV.1075).

El vicario deja claro que la inmortalidad es necesaria para garantizarnos la justicia de Dios, toda vez que los buenos a menudo no pueden llegar a prosperar en esta vida (IV.589-590; *Emile,* pp. 282-283). Sin embargo, esto no es lo que más le interesa a Rousseau cuando se defiende de Voltaire y el rechazo voluntarista de éste sobre el problema del mal. Rousseau se centra en esta vida y no en una ulterior. Abre el *Emilio* diciendo que todo es bueno al salir de las manos de Dios y que todo degenera en las manos de los hombres; y el vicario se queja de ver orden en todo el mundo natural, pero no en el mundo moral (IV.583; *Emile,* pp. 37 y 278).[44] La tesis de la providencia general de Dios da cabida, tal como Malebranche lo explicaba, a que los individuos traten de evitar males específicos.[45] También le otorga a Rousseau el espacio conceptual que necesita para defender a Dios asignando la responsabilidad del sufrimiento humano casi por completo a los propios seres humanos. La libertad humana libera formalmente a Dios de la responsabilidad de lo que hacemos (IV.587; *Emile,* p. 281). No obstante, la teoría de Rousseau sobre la historia, que explica lo que hemos hecho de nuestra libertad, conlleva el gran peso de su teodicea, mostrando precisamente cómo somos nosotros mismos los que causamos los males que padecemos. Incluso un Dios providencial deja nuestro destino en nuestras propias manos una vez que ha creado un universo que es bueno. Al parecer, lo que Rousseau obtiene de su fe es esencialmente consuelo.[46]

En una nota al *Segundo discurso,* Rousseau se describe a sí mismo como alguien "convencido de que la voz divina llamó a toda la humanidad a recibir la Ilustración y la dicha de las inteligencias celestiales", que han de alcanzarse, si es que así ocurre, "practicando las virtudes que éstas la obligan a llevar a cabo conforme va aprendiendo cómo conocerlas". Los hombres así tendrán derecho a una recompensa eterna, y sólo

pensar en ella será un acicate para que enfrenten las numerosas adversidades de la vida terrenal (III.207; Gourevitch, pp. 213-214). Esta observación realza algunas de las explicaciones de Rousseau sobre la decadencia y el restablecimiento que tienen mayor amplitud significativa. Rousseau ve en su alma escritas las palabras "Sé justo y serás feliz". Nuestra historia atormentada es la manera que tiene Dios de permitirnos crear las circunstancias en las que nuestra conciencia, que nos ha sido otorgada divinamente (ese amor al orden que compartimos con Dios), puede volverse operativa y motivarnos a ser los agentes morales que Dios quiere que seamos libremente. "¡Oh, seamos buenos primeramente —exclama Rousseau— y después seremos dichosos! No exijamos el premio antes de la victoria, ni salario antes del trabajo" (IV.589; *Emile,* pp. 282-283). La moralidad para Rousseau, como para Malebranche, nos muestra cómo merecer la felicidad, pero no cómo obtenerla. De ahí que para Rousseau, como para todos los antivoluntaristas, la existencia de Dios proporcione más que consuelo y ofrezca la garantía teórica de que vivimos en un mundo en el que es posible un resultado armónico para nuestras luchas personales y sociales. La república clásica es lo más cerca que podemos estar de una ciudad de Dios sobre la tierra. Más allá de eso, los que se esfuerzan por alcanzar la virtud pueden esperar una recompensa del cielo.

[1] Véase Darnton, 1995, para un intento por calcular el número y el impacto que tenían los libros subversivos.

[2] Para la índole conservadora de la instrucción sobre filosofía moral en las universidades francesas durante los siglos XVII y XVIII, véase Brockliss, 1987, pp. 216 y ss., 292 y ss. y 300-301.

[3] "Encyclopédie", en *Oeuvres,* ed. de Versini, p. 363.

[4] Para una investigación completa, que también habla de las opiniones de algunos de los defensores del viejo orden, véase Domenech, 1989.

[5] Véase el resumen de dos siglos de opiniones sobre la religión de Voltaire en Pomeau, 1965, pp. 7-15.

[6] Escrito en 1734 y revisado frecuentemente pero no publicado sino hasta después de la muerte de Voltaire. Cito de *Mélanges,* ed. de Van den Heuvel, con número de capítulo y de página.

[7] Véase la nota de Voltaire a su "Poema sobre el desastre de Lisboa" en *Mélanges,* pp. 1389-1390.

[8] Véase el comentario de Pufendorf citado al final del capítulo VII, sección 7.

[9] Para un debate sobre el interés que tuvo Leibniz en Francia y la manera en que el popular *Ensayo sobre el hombre,* de Pope, ayudó a revivirlo, véase Barber, 1955. Barber también ofrece una útil crítica sobre las relaciones de Voltaire con la escuela de Leibniz y de Wolff, pero no comenta las implicaciones del optimismo o del rechazo de éste para la filosofía moral.

[10] *Candide,* p. 85.

[11] En el artículo "Tout est bien" del *Philosophical Dictionary,* Voltaire ajusta cuentas con las quejas racionalistas sobre la tiranía del Dios que presentan los voluntaristas. "La teoría de *Todo está bien* sólo representa al autor de la naturaleza como un rey poderoso y maléfico al que le importa un comino que pierdan la vida cuatrocientos mil o quinientos mil hombres y que los demás vivan en la miseria y la aflicción, con tal de que se cumplan sus designios" (p. 122 [220]).

[12] *Lettres philosophiques,* 25, en *Mélanges,* pp. 106-111.

[13] Para aseveraciones similares sobre la moralidad y la ignorancia que tiene el hombre sobre Dios, véase *Le Philosophe Ignorant,* capítulos XVII-XIX, XXI-XXIII, XXVI y XXXI-XXXVIII, en *Mélanges.*

[14] La obra más conocida de La Mettrie es la breve y mordaz *El hombre máquina.* En *Traité de l'âme (Oeuvres Philosophiques,* I) se expresan vehementemente opiniones similares.

[15] Me baso en los *Discours sur le bonheur,* de La Mettrie, que se comenta provechosamente en la edición de Falvey.

[16] La Mettrie acepta las opiniones de Maupertuis sobre la conmensurabilidad de los placeres y de los sufrimientos (capítulo XIX, nota 7), los cuales considera que difieren únicamente en duración y en vivacidad. Típicamente, La Mettrie explica que la "vivacidad" importa porque no hay parte del bien soberano que sea tan importante como los placeres del amor *(Oeuvres,* II.239). Los intríngulis técnicos no tienen importancia para La Mettrie, aunque estaba tratando de quedar bien con Maupertuis, quien tenía vínculos muy estrechos con Federico el Grande.

[17] *Philosophical Dictionary,* artículo "Final Causes", pp. 71-72.

[18] Justiniano, *Institutes,* I.1.1.

[19] La exposición más completa sobre el papel de la filosofía está en el *Discours Préliminaire,* en de La Mettrie, *Oeuvres,* I.9-49, que Thomson, 1981, parte II, analiza cuidadosamente.

[20] *Essai sur les règnes de Claude et de Néron,* libro II.6, en *Oeuvres,* ed. de Versini, pp. 1118-1119. Sobre la respuesta crítica en Francia a *El hombre máquina,* de La Mettrie, véase Vartanian, 1960, capítulos v y vi; éste menciona, sin entrar en detalles, que hubo una enorme protesta contra el libro en los países de habla alemana.

[21] Helvetius expuso esta opinión en su obra póstuma *De l'homme* (1772). Véase el detallado ataque que Diderot hace a este libro en su *Refutation suivie de... Helvetius,* en *Oeuvres,* ed. de Versini, pp. 777-923.

[22] Diderot criticaba a La Mettrie por ser, entre otras cosas, el parásito de un déspota; no obstante, él mismo, sacando beneficios económicos considerables, sirvió como filósofo a Catalina la Grande de Rusia, a quien instó a hacer reformas pero sin ningún éxito. Para él este tema fue personalmente muy delicado, tal como lo evidencian las páginas de autodefensa en la conclusión de su comentario sobre Séneca en *Reinados de Claudio y Nerón,* que escribió al final de su vida.

[23] Muchos de los escritos de Diderot fueron inéditos durante su vida; algunos sólo circulaban en una hoja informativa manuscrita que llegaba hasta un pequeño círculo de lectores selectos; y muchas de sus obras impresas fueron publicadas anónimamente. Para un lector del siglo XVIII habría sido difícil obtener una visión

general del pensamiento de Diderot sobre las problemáticas de la filosofía moral.

[24] El artículo, que aparece con el nombre de Diderot, fue publicado en el volumen V, 1755. Los escritos filosóficos anteriores se centran en problemas de religión y metafísica.

[25] Así pues, Diderot se sirve de una frase a lo Malebranche para atribuir a los seres humanos un tipo de voluntad que éste sólo estimaba que era apropiada a la voluntad divina.

[26] Entre las primeras publicaciones importantes de Diderot está su traducción anotada de *Investigación sobre la virtud o el mérito* (1745), de Shaftesbury. En ese entonces aún no había roto totalmente con la religión y concebía grandes simpatías por la visión de éste.

[27] En su *Refutación de Helvetius* Diderot ofrece varias objeciones a las teorías psicológicas que son simplistas y egoístas. La gente disfruta con tal variedad de cosas, dice Diderot, que decir que siempre estamos en busca de nuestro propio interés es un flagrante error o algo que no nos informa sobre nada. Versini, pp. 799-801 y 804-808.

[28] En *Pensées philosophiques,* XXIX, *Oeuvres,* ed. de Versini, p. 28, aparece un punto similar.

[29] Diderot ya había expresado la misma opinión sobre lo perjudicial que es la invención de la creencia religiosa, en el párrafo final, sorprendentemente afín a Nietzsche, de *Addition aux pensées philosophiques,* de 1672, en *Oeuvres,* ed. de Versini, p. 48.

[30] Véase el artículo "Hobbisme" de la *Encyclopédie,* en *Oeuvres,* ed. de Versini, p. 445.

[31] Véase la "Discusión de un padre con su hijo, o el peligro de ponerse por encima de la ley", en *Oeuvres,* ed. de Billy, pp. 759-781. En el "Suplemento al viaje de Bougainville" Diderot aduce un punto similar de forma concisa: "Cualquiera que por la fuerza de su propia autoridad personal viola una mala ley autoriza de ese modo a que cualquiera pueda violar una ley que sí es buena" *(Writings,* p. 74).

[32] Para una densa exposición de su visión sobre el sufrimiento, véase la nota ix del *Segundo discurso,* en *Oeuvres complétes,* ed. de Gagnebin y Reymond, III.202-207; y *Discourses,* trad. de Gourevitch, pp. 207-213 (Gourevitch a partir de aquí). Al citar las obras de Rousseau en el texto, señalo el volumen y el número de página de *Oeuvres* seguido de la referencia a una traducción cuando proceda.

[33] Sobre las relaciones de Rousseau con el pensamiento iusnaturalista, véase Derathé, 1950, y Wokler, 1994.

[34] Al resumir la hipotética historia de Rousseau sigo el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* (1755), en *Oeuvres,* III, y su propio resumen dado en su *Carta a Beaumont* (1763), en *Oeuvres,* IV.934-937.

[35] Aquí Rousseau hace eco a Pascal: "No nos contentamos con la vida que tenemos con nosotros y en nuestro propio ser. Queremos vivir en la idea de los demás con una vida imaginaria y para ello nos esforzamos en aparentar" *(Pensées,* 806).

[36] Tal como Masters lo señala en su nota 29 al *Social Contract,* I.VIII, aquí Rousseau se sirve de una marcada imaginería newtoniana. Lo que está haciendo es resaltar la transición de un mundo de fuerzas naturales a otro mundo, el de las entidades morales creadas por la voluntad.

[37] Véase, por ejemplo, *Oeuvres,* III.207; Gourevitch, p. 213, y la carta del 10 de septiembre de 1755, en la que responde al ataque de Voltaire sobre el *Segundo discurso,* en *Oeuvres,* III.226-229.

[38] "Economía política", en *Oeuvres,* III.245 y 247-248; *Contract,* pp. 212-214.

[39] Una vez más Rousseau hace eco a Pascal sobre lo deseable que es formar parte de una comunidad orgánica; véase el capítulo XIII, sección 3.

[40] Ya en el *Primer discurso,* Rousseau había hablado de la conciencia de manera similar. En él Rousseau dice que los principios de la virtud están "grabados en todos los corazones". Para aprender sus leyes solamente se necesita "volver hacia uno mismo y, en el silencio de las pasiones, escuchar la voz de su conciencia" (III.30; Gourevitch, p. 27). Véase también la observación de Rousseau en su respuesta a las críticas que del *Primer discurso* hizo el rey Estanislao de Polonia: "Tenemos una guía dentro de nosotros, mucho más infalible que todos los libros, y que nunca nos abandona en caso de necesidad. Nos bastaría para guiarnos en estado de inocencia, si siempre estuviésemos dispuestos a prestarle atención" (III.42; Gourevitch, p. 37).

[41] Rousseau dice: "Jamás concebiré que todo lo que un hombre está obligado a saber esté encerrado en los libros"; tampoco lo creería si aun aquellas personas que involuntariamente carecen de revelación son castigadas por su ignorancia (IV.620; *Emile,* p. 303).

[42] Lo mismo vemos en la *Carta a Beaumont:* "Cuando por una evolución cuya progresión he demostrado los hombres comienzan a poner los ojos en sus prójimos, también comienzan a ver las relaciones que existen entre éstos y las que hay entre las cosas; a asimilar las ideas de idoneidad, de justicia y de orden; la bella moralidad *[le*

beau moral] comienza a serles perceptible y la conciencia actúa" (IV.936).

[43] Véase Cranston, 1991, pp. 358-360.

[44] Para una historia del vínculo que hay entre las ideas de orden y desorden en los mundos natural y moral, véase Macklem, 1958.

[45] Rousseau mismo hace hincapié en este punto en su "Carta a Filópolis" (Charles Bonnet), que es una respuesta al ataque que se hace del *Segundo discurso*. Véase *Oeuvres,* III.235-236; Gourevitch, pp. 234-235.

[46] Es el término que emplea Cranston (1991, p. 193). Véase *Oeuvres,* IV.590; *Emile,* p. 283.

XXII. LA INVENCIÓN DE LA AUTONOMÍA

EN EL NÚCLEO de la filosofía moral de Emmanuel Kant (1724-1804) está la afirmación de que la moralidad se centra en una ley que los seres humanos se imponen a sí mismos, y que al hacerlo necesariamente se proporcionan un motivo para obedecer. Kant llama autónomos a los agentes que se autogobiernan de este modo. Es un término que tomó del pensamiento político de los siglos XVII y XVIII, en los que se empleaba cuando se hablaba de la idea de los Estados como entidades que se autogobiernan.[1] He apuntado que la idea del autogobierno moral se remonta por lo menos a la aseveración de san Pablo en Romanos 2.14 de que los gentiles "para sí mismos son ley". Kant entendió la idea de una forma radicalmente diferente. Su opinión sobre la moralidad como autonomía es algo nuevo en la historia del pensamiento.

No me propongo resumir la filosofía de Kant en su periodo de madurez ni ocuparme de la exégesis o de la evaluación de ésta.[2] Suponiendo que el lector esté familiarizado con la opinión de Kant, me dedico a tratar dos temas que han recibido mucho menos atención que la estructura y la adecuación de la teoría. En este capítulo ofrezco una descripción de cómo Kant llegó a dar un primer gran paso hacia su idea de la moralidad como autonomía. En el siguiente capítulo hablo de algunas de las formas en que la filosofía moral de Kant en su época de madurez se relaciona con las opiniones de sus predecesores de los siglos XVII y XVIII. Ha habido valiosos estudios sobre la evolución de la filosofía moral de Kant, con los que estoy en deuda.[3] Tal como lo evidencian dichos estudios, los temas en cuestión son muy complejos. Sin intentar hacer nada que se parezca a un comentario completo sobre los primeros escritos de Kant, trato de sacar a relucir las fuentes de las ideas primigenias que tuvo Kant sobre la moralidad cuando intentó reflexionar sobre problemas que habían ocupado su tiempo en partes anteriores de su obra filosófica.

1. HACIA LA LEY MORAL

La idea de que somos seres racionales que espontáneamente imponemos la legalidad en el mundo en que vivimos y de ese modo creamos su orden esencial es, por supuesto, un elemento central en la filosofía de Kant en su conjunto. Dentro de sus aspectos prácticos, la idea ha llamado la atención y atraído adeptos desde su primera publicación. ¿Cómo consiguió Kant inventar una opinión tan revolucionaria y pensar que podría explicar la moralidad? No conocemos toda la historia. Tal como se queja el biógrafo de Kant, Vorländer, en casi todo lo tocante a la evolución del pensamiento de Kant "nos quedamos con conjeturas, cuando quisiéramos tener datos sólidos".[4] Así y todo, hay unos cuantos datos consistentes, y éstos son los que, por lo menos, nos permiten alcanzar a ver algo del punto de partida de Kant y de algunos de los pasos que dio en su camino hacia su

teoría moral de madurez.

Las opiniones tradicionales sobre la evolución de la filosofía de Kant aceptaban la idea de que su obra podía dividirse en los periodos precrítico y crítico, en los que la ruptura tajante ocurre con la *Disertación inaugural* de 1770. Se suponía que durante los años precríticos el pensamiento ético de Kant reflejaba su educación pietista y la influencia de Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Rousseau. Se estimaba que estos filósofos lo habían llevado a concebir la moralidad como algo basado en el sentimiento; y como la ética crítica difiere tanto de esta opinión, se dijo que Kant alteró decisivamente su postura debido a la epistemología que desarrolló en respuesta al escepticismo general de Hume.

Muy poco de lo que Kant publicó antes de 1770 tiene que ver con la ética; así que es comprensible que lo que dijo al respecto en esos escritos ejerciera una fuerte influencia en crear ese panorama.[5] En la *Investigación acerca de la distinción de los principios de teología natural y moralidad,* publicada en 1764, Kant dice que es un descubrimiento reciente que "la facultad de representar lo *verdadero* es la *cognición,* y que la facultad de experimentar lo *bueno* es el *sentimiento"* (2.299; *TP,* p. 273). En las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime,* escrito en 1763, Kant nos dice que la verdadera virtud debe apoyarse en principios básicos que no sean meras normas especulativas sino "la conciencia de un sentimiento […] el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana" (2.217; *Observations,* p. 60). Recurrir aquí al sentimiento se asemeja a algunas de las formulaciones sentimentalistas que Rousseau atribuye a su vicario; y el "Anuncio de las Conferencias para 1765-1766" alaba a los filósofos británicos del sentido moral por su penetración en la "búsqueda de los principios fundamentales de la moralidad" (2.311; *TP,* p. 298). No obstante, en la *Disertación inaugural* de 1770 queda claro que Kant no acepta la opinión sobre la moralidad que sugieren estos pasajes. Allí incluye conceptos morales entre aquellos "que son conocidos no por haberlos experimentado sino por el puro entendimiento" (2.395; *TP,* p. 387). Kant es igualmente concluyente en una carta a Lambert escrita en el mismo año. "He resuelto… este invierno —dice Kant— poner en orden y completar mis investigaciones sobre la moral filosófica pura, en la que no hay principios empíricos sino la 'metafísica de la moral'. En muchos aspectos ésta allanará el camino para las opiniones más importantes implicadas en la reconstrucción de la metafísica" (10.97; *Correspondence,* p. 59).

A nivel de la superficie, entonces, parece claro que puede argüirse a favor de un cambio drástico de la ética precrítica a la crítica. Con todo, ahora suele haber un consenso general de que las cosas son de hecho mucho más complejas. Kant dedicó muchísima reflexión a la ética antes de 1770. De hecho, hacia 1765 había llegado a pensar que algo crucial para la moralidad era un principio formal que evitara la contradicción práctica. También había empezado a percatarse de las complejidades de explicar en detalle y defender una posición de esa índole. Al llegar a este punto, sus respuestas a los filósofos alemanes, sobre todo a Wolff y a Crusius, eran más importantes de lo que permitía la noción que antes se tenía de ellos. La índole y la importancia de sus reflexiones sobre los moralistas británicos y sobre Rousseau exige una revaluación.

Después de 1765 aún le quedaban a Kant muchos problemas por resolver. Uno de los más acuciantes era el de la motivación moral y su vínculo con el primer principio racional de la moral. Kant vio que la manera en que ahora entendía la moralidad necesitaba reconciliarse con esta visión generalmente newtoniana del mundo físico.[6] La necesidad de resolver este problema fue al menos tan significativa en hacer que Kant continuara desarrollando el enfoque crítico, como su interés por el escepticismo de Hume y los problemas epistemológicos de la ciencia moderna.

En perspectiva, ésta es la historia que ahora parece tener más sentido en cuanto a la evidencia de que disponemos. El punto central es, por supuesto, la afirmación de que Kant había llegado, hacia 1765, a lo esencial de su visión distintiva sobre la moralidad. La evidencia más clara al respecto proviene de una extensa serie de notas *(Bemerkungen)* escritas por Kant o insertadas en su propio ejemplar de sus *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime.* Escritas no más tarde que a principios de 1765, algunas de estas notas fueron publicadas en 1842 y usadas exhaustivamente por los eruditos. El texto completo no apareció sino un siglo después, y esto cambia las cosas significativamente.[7]

Varias notas muestran a Kant explorando posturas que más adelante elabora con mayor detenimiento. Así, Kant distingue dos tipos de necesidad objetiva en acción: una condicional y otra categórica. "La primera es hipotética y si los apetitos individuales que se consideran condiciones para una acción son… reales, es una necesidad de prudencia… La necesidad categórica de una acción no interviene tanto como esto."[8] La moralidad se identifica con la necesidad objetiva, que no puede reposar en ninguna de las ventajas que el acto origina (155.18; 125.3). Tampoco puede reposar en la voluntad de Dios. Kant pregunta si podemos hacer distinciones morales sólo si conocemos la voluntad de Dios que es su creador, teniendo lista una respuesta negativa. "La piedad es únicamente un tipo de virtud", dice Kant, y afirma que supeditar la moralidad a la religión es engendrar la hipocresía y la idolatría; en cambio, si la moralidad tiene control sobre la religión, hace que la gente sea "de buen corazón, bienintencionada y justa" (23.12, 18.18; 137.3, 109.9; 153.9, 122.11). ¿Qué es entonces la moralidad si no la búsqueda de buenos resultados o de obediencia a la voluntad divina?

Es obediencia a lo que Kant llama en un momento dado "las leyes de la libertad" (136.16; 109.5). Es claro que Kant ve la libertad como algo crucial, si bien hay por lo menos una pregunta a este respecto a la que él no intenta responder: "Cómo es que la libertad, entendiéndola realmente como es (algo moral y no metafísico) puede ser el máximo principio de toda virtud, lo mismo que de toda felicidad" (31.10; 25.14). Kant trata varias veces de formular las leyes de la libertad, sirviéndose a veces de la idea de evitar la contradicción. "Cualquier voluntad que ha de ser buena si se le considera universal y recíprocamente no debe cancelarse a sí misma" (67.5; 53.1). Kant también tiene a la vista la relación problemática que existe entre la voluntad privada y la pública o general, tal como lo sugiere una enigmática nota en latín: "Lo que intenta la acción a partir de la voluntad individual es un solipsismo moral. Lo que intenta la acción a partir de la voluntad general *[voluntate communi]* es la justicia moral" (145.4; 116.1). La

moralidad es una cuestión no de conducta externa sino de perfección interna, que debe surgir de "la subordinación de la totalidad de los poderes y sensibilidades que están bajo el libre albedrío". Tener conciencia de la bondad de la voluntad debe diferir totalmente de tener conciencia de sus buenos resultados. "Esta voluntad —prosigue Kant— contiene tanto la voluntad meramente privada como la general, o el hombre se observa inmediatamente a sí mismo en consenso con la voluntad general" (145.16; 116.19).

Uno de los esfuerzos más completos de Kant para articular la estructura de la voluntad moral viene en un enrevesado pasaje escrito en latín:

> Si una acción vista conforme a la voluntad común de los hombres está en contradicción consigo misma, es externa y moralmente imposible (no es posible quererla). Supongamos que voy a incautar el grano de un tercero [.] si considero que nadie comprará nada si al tercero en cuestión le robarán lo que compró, yo quiero algo privadamente y me opongo al mismo acto públicamente. Porque en la medida en que algo sea enteramente dependiente de la voluntad de alguien, es imposible que se contradiga a sí mismo objetivamente. La voluntad divina se contradiría a sí misma si le diera por querer la existencia de los hombres cuyas voluntades se opusieran a ella. La voluntad de la humanidad se contradiría a sí misma si a los hombres les diera por querer lo que por su propia voluntad común a ellos les parecería aborrecible. Habiendo conflicto, la voluntad general es de mayor peso que la privada (160.26; 129.11).

Si bien Kant aún no ha articulado el imperativo categórico, estas notas bastan para demostrar que ha alcanzado la primera fase de una nueva forma de enten der la moralidad, la cual lo obligó a plantearse preguntas que pasó respondiendo el resto de su carrera.

2. SOBRE LA INFLUENCIA DE ROUSSEAU

Las notas nos muestran la respuesta más completa y más explícita que da Kant a Rousseau.[9] Kant no era un admirador desprovisto de sentido crítico, pero nunca dejó de sustentar varias de las opiniones de Rousseau que aquí comenta primero.[10] El punto más importante que Kant le atribuye a Rousseau es su conversión a una nueva actitud, que es duradera, sobre la importancia de honrar el estatus moral de la gente común. "Hay que instruir a los jóvenes —dice Kant— a honrar el entendimiento común por motivos morales y lógicos" (44.6; 35.19). Kant habla más personalmente cuando dice que "la creencia en la desigualdad hace a la gente desigual. Sólo la enseñanza de monsieur *Rousseau* puede lograr que hasta el más instruido de los filósofos, con sus conocimientos, honradamente y sin ayuda de la religión, no se tenga por más que el hombre común" (176.1; 141.1). Éste no es el único punto en que Kant parece verse a sí mismo en lo que dice Rousseau. Hay un cúmulo de emoción en algunas de las notas, que no tiene parangón con ninguno de sus otros escritos.

> Cuando voy al taller de algún trabajador manual desearía que éste no leyera mis pensamientos. Me asusta esta comparación [.] él percibiría la gran desigualdad en que yo me encuentro con respecto a él. Y me percato de que no podría vivir un solo día sin su laboriosidad, al ver que sus hijos serán criados para ser útiles (102.7; 81.8).[11]

Conociendo la extracción modesta de Kant, es difícil que en esto no se escuche un tono confesional, y también en uno de los pasajes más citados de las notas:

> Yo mismo soy un investigador por inclinación natural. Siento una sed total de conocimiento y el desasosiego de querer ir más adelante, o también la satisfacción de adquirir cada vez algo nuevo. Hubo un tiempo en que creía que sólo esto podría honrar a la humanidad y despreciaba a la chusma ignorante. *Rousseau* me enmendó la plana. Esta deslumbrante superioridad desaparece, yo aprendo a honrar al hombre y me sentiría menos útil que el común de los trabajadores si no creyera que esta observación aportaría a todos los demás un valor para restaurar los derechos de la humanidad (44.8; 35.21).

Honrar las capacidades morales de la gente común supone, tal como el vicario de Rousseau lo deja claro tan apasionadamente, renunciar a la moralidad intelectualista de Leibniz y Wolff, en la que Kant había sido educado. También significa abandonar la afirmación de Wolff de que el filósofo debe inculcar la moralidad a la gente común. Y si cada cual puede saber por igual lo que exige la moralidad, no hay, al parecer, ningún papel de utilidad para que la filosofía moral ayude a que se cumplan los derechos del hombre. Así pues, es entendible que, tal como lo muestran estas notas, Kant estuviera preocupado por las dudas que tenía sobre el valor de la filosofía y del aprendizaje en general.

Una nota sugiere un paliativo: "Entre todas las ocupaciones no hay ninguna que sea más innecesaria que la del erudito en la medida en que haya sencillez natural, y nadie más necesario que él bajo condiciones de sojuzgamiento mediante la superstición o la fuerza" (10.18; 5.10; *cf.* 105.13, 83.20). Con frecuencia Kant echa mano de la historia hipotética de Rousseau al describir su propia época. Acaso Kant pensaba que eso podría justificar el tipo de carrera que deseaba seguir. No obstante, sus propias actitudes seguían afectándolo:

> Uno siempre habla tanto de la virtud. Pero uno tiene que erradicar la injusticia antes de que pueda ser virtuoso. Dejar de lado comodidades, lujos y todo lo que oprime a los demás, al tiempo que suscita en mí que no sea uno de los que oprimen a sus semejantes. Toda virtud es imposible sin esta conclusión (151.7; 121.1).

Puede que Kant haya aprendido a honrar el entendimiento moral común como consecuencia de su educación religiosa, o por la influencia de Crusius, quien sustentaba que Dios debe de haber dado a todos la capacidad de saber lo que exige la moralidad porque será juez de todos ellos.[12] Pero parece que fue necesaria la vigorosa escritura de Rousseau para cambiar los propios sentimientos de Kant.[13] Comoquiera que lo haya hecho, Rousseau convirtió permanentemente a Kant en un defensor de las capacidades morales de la gente común.[14]

Respecto a otro asunto personal, las notas también son bastante claras: el odio que Kant tenía a la sujeción y a la jerarquía de clase que la exige de los inferiores. No era de su agrado la nobleza, cuyos miembros siempre desprecian a la "chusma", si bien son los trabajadores y los oprimidos los que mantienen a aquélla (10.12, 5.5; *cf.* 17.12, 11.32). En varias notas deplora el estatus de lacayo y desprecia la subordinación a los demás. Algo muy interesante es que esta objeción la vincula a la capacidad de acción del ser humano. Estar a la entera disposición de alguien equivale a que el individuo niegue su

capacidad de dirigirse a sí mismo o que renuncie a ello; por eso es que la subordinación "tiene un lado odioso y es una contradicción que de inmediato demuestra su injusticia" (91.9-94.15; 72.2-73.19). Y en una nota apasionada confiere a sus sentimientos roussoneanos, recién hallados, un cariz más positivo:

> En nuestra condición cuando la injusticia universal es inamovible, cesan los derechos naturales de los humildes [.] éstos por tanto no son sino deudores [.] los superiores no les deben nada [.] Por tanto a estos superiores se les llama señor gracioso [.] El que no necesita nada de ellos que no sea la justicia y puede mantenerlos con sus deudas, no necesita tal sumisión (140.12; 112.8).[15]

Teniendo en mente estos fuertes sentimientos, podemos ver una de las notas más citadas de Kant, que nos muestra un problema del que estaba claramente consciente.

> Newton fue el primero en ver orden y regularidad unificada con gran simplicidad, cuando antes de él había desorden y una multiplicidad mal organizada, así que desde entonces los cometas se desplazan en órbitas geométricas.
>
> Rousseau fue el primero en descubrir bajo la multiplicidad de las formas que adoptan los seres humanos la naturaleza hondamente encerrada de éstos y la ley oculta con la que la providencia se justificará, mediante sus observaciones. Antes el reproche a Alfonso y a Manes era válido. Después de Newton y de Rousseau, Dios se justifica y ahora el teorema de Pope es verdadero (58.12; 44.24).[16]

Si Newton mostró la ley oculta que revela un orden divino en el mundo natural, Rousseau hizo algo análogo para el mundo moral, explicando el desorden actual que prevalece en tal mundo, del que su vicario se queja con elocuencia; y lo hizo de tal forma que demuestra que la culpa no es de Dios, sino nuestra. No obstante, el único consejo que nos da para instaurar el orden parece ser la elaboración de un contrato social. Y eso a su vez parece contradecir la insistencia del vicario de que la moralidad debe ser algo que todos podemos llegar a conocer individualmente, mirando dentro de nosotros, independientemente del aprendizaje libresco. Rousseau piensa que se necesita un legislador de capacidades semejantes a las de Dios "para dar leyes a los hombres"; acaso tendría que fingir tener autoridad divina para convencer a las masas de que obedecieran *(Oeuvres,* III.362-364; *Contract,* II.vii). Rousseau no trata ni de reconciliar estas afirmaciones ni de dar una respuesta a la solicitud del vicario de que exista una orientación moral.

Kant procura una ley moral que haga que los defectos sean buenos. Como a Rousseau, a Kant lo que le interesa es el mundo moral. "El único bien naturalmente necesario de un hombre en relación con la voluntad de los demás —dice Kant— es la igualdad (la libertad) y en relación con la unidad toda. La analogía: la repulsión [:], mediante la cual el cuerpo llena su propio espacio como cada cual lo hace con el suyo. La atracción, mediante la cual todas las partes se juntan en una sola" (165.20; 134.8).[17] Kant no ofrece una respuesta a la pregunta de cómo puede la ley moral efectivamente instaurar el orden en el mundo moral. Sin embargo, no está satisfecho con la creencia de Rousseau en una conciencia que sólo necesita aprender la moralidad de la razón para que ésta la mueva. Quizás los "motivos morales internos" pueden permitir que uno actúe correctamente, a no ser que exista una fuerte tentación o un sentimiento de injusticia para

actuar de otra manera —dice Kant—; no obstante, a menudo se traducirá por un pensamiento sobre las recompensas sobrenaturales para que la moralidad se haga efectiva, y entonces uno ya se sale del marco de la moralidad (28.3; 22.8). A Kant le tomó mucho tiempo encontrar una respuesta a esta pregunta.[18] Su insatisfacción con lo que él veía como las omisiones o las insuficiencias de Rousseau parece haber encaminado su pensamiento tanto como su aceptación de la estimación que hacía éste del prestigio moral de la gente común.

3. TEODICEA Y MORALIDAD

Con la retrospección que nos proporciona nuestro entendimiento del pensamiento de madurez de Kant podemos entender de qué manera su decisión moral de honrar el entendimiento común puede haberlo llevado a ver la necesidad de un principio de moralidad que encaminara hacia una acción que no exigiera los cálculos sobre las consecuencias que exigía la ética de Wolff. Nada puede explicar el salto creativo que le permitió a Kant inventar el nuevo principio que necesitaba. Sin embargo, un vistazo a la obra anterior de Kant nos demuestra que no le faltaban armas para reflexionar sobre los temas que Rousseau le hizo tomar en cuenta. Si bien todas las primeras obras que Kant publicó tratan de cuestiones científicas y metafísicas, su interés por el problema del mal lo llevó a encaminar sus pensamientos en una dirección que finalmente lo llevó a la ética.[19]

En 1753 la Academia de Berlín convocó a un concurso para un premio que debía otorgarse en 1755 por el mejor ensayo sobre "el sistema del señor Pope, que queda resumido en la afirmación 'Todo está bien'". Se pedía a los concursantes, entre otras cosas, que compararan esta opinión con "el sistema de optimismo, o de la elección de lo mejor", o sea, con la opinión de Leibniz (17.229n; *TP,* p. lv). Ya he señalado con qué frecuencia aparece en las obras filosóficas el problema del mal, que era un asunto de interés general. La popularidad del *Ensayo sobre el hombre,* de Pope, lo había revitalizado, ya que había alcanzado una impredecible notoriedad desde el terremoto de Lisboa de noviembre de 1755. Entre los primeros manuscritos de Kant hay algunos que demuestran que él pensaba escribir un ensayo para participar en el concurso.[20] Kant no presentó ningún ensayo, pero los fragmentos muestran que hacia 1754 había comenzado a reflexionar sobre temas que remitían a la perfección y a la índole de la posibilidad, que habían de ocuparlo por más de una década. El problema del mal, tal como lo planteaba la cuestión académica sobre Leibniz y Pope, ocasionó que Kant se moviera en una nueva dirección.

Leibniz sostiene que el mundo, creado para desplegar la gloria de Dios, tiene el más amplio objetivo que pueda concebirse, puesto que la gloria de Dios es infinita. También opina que no es imaginable que para realizar este objetivo haya una forma más sencilla de organizar entidades cada vez más complejas. La perfección es una característica objetiva de las entidades enlazadas para un objetivo, y es mayor o menor, dependiendo

de su número, el alcance de lo que se proponen y el grado en que sirven para el caso. De ahí que éste sea el más perfecto de los mundos posibles. Así y todo, en él también existe el mal. Tal como Kant enuncia la postura de Leibniz, Dios desea un mundo sin "irregularidades ni imperfecciones, que disgusta a quienes tienen buen talante"; no obstante, Dios no puede lograr lo que quiere (17.233; *TP,* p. 79). No puede sino examinar las posibilidades que se le presentan y entonces escoger, sopesando los males y los bienes de un mundo en relación con los de otro. Kant dice que Dios es como un marino obligado ya sea a echar por la borda parte de su carga o a perder todo su buque (17.236; *TP,* p. 81). Incapaz de mudar las posibilidades que determinan qué entidades pueden enlazarse y de qué modo, Dios escoge este mundo, con conocimiento de causa, antes de su creación, de que éste no será todo lo que él quiere que sea.

El problema con la opinión de Leibniz, tal como Kant la ve, no es que ésta no consiga disculpar a Dios de querer el mal. El problema es que esto es incompatible con la afirmación, de gran envergadura, de que Dios es infinito e independiente de todo, fuera de él. ¿Qué puede ocasionar —se pregunta Kant— que las entidades no puedan enlazarse dentro de un todo sistemático, aun cuando sus perfecciones, considerándolas por separado, deben obtener la aprobación de Dios? Parece, según esta opinión, que hay una especie de fatalidad que tiene control sobre Dios (17.236-237; *TP,* pp. 81-82). Como muchos voluntaristas teológicos, Kant piensa que esto simplemente es inaceptable. No obstante, él no está tratando de defender una postura voluntarista convencional. Lo que él se propone es defender la tesis de Pope, contra la de Leibniz.

Pope expresó el punto fundamental en un pareado famoso:

> *And, spite of Pride, in erring Reason's spite,*
> *One truth is clear, "Whatever is, IS RIGHT".*
> [Y a pesar de la altivez y la razón errada,
> Una verdad queda clara: "todo lo que es, ESTÁ BIEN"].

En la traducción alemana de Brockes, que es la que utilizan la academia y Kant, se hace decir a Pope que todo lo que es, es bueno. Así que, al parecer, Pope niega lo que Leibniz sí admite, a saber, que el mal existe.[21] Y Kant piensa que Pope bien puede demostrar que es cierto lo que dice. Transformando el *Ensayo sobre el hombre* en algo más que un tratado técnico que pudiera ser convincente, Kant dice que la perfección del sistema de Pope radica en el hecho de que "incluso supedita cada posibilidad al dominio de un ser autosuficiente y original; con este ser las cosas no pueden tener otras propiedades, ni siquiera las que se llaman esencialmente necesarias, fuera de aquellas que armonizan juntas para brindar una expresión completa a la perfección de ese ser" (17.233-234; *TP,* p. 80). Dios, en resumen, debe determinar las posibilidades, al igual que el mundo real.

En estos fragmentos Kant no dice cómo esta sorprendente jugada —que Leibniz rechazó explícitamente, véase el capítulo XII, sección 1— llevaría a la tesis de Pope de

que todo es bueno. No obstante, la idea debe ser que la perfección, o la bondad metafísica, no es, como ocurre con Leibniz, un rasgo objetivo de totalidades complejas. En vez de ello, la perfección debe ser una relación entre una voluntad y lo que ésta ocasiona. Una entidad perfecta debe ser aquella que refleja perfectamente la voluntad del ser que la creó. El proyecto de Leibniz no sirve porque éste sustenta que la voluntad inicial de Dios es el bien total y luego admite que las posibilidades independientes lo descartan. Por esto es que el mundo creado desbarata la voluntad de su creador. Kant opina que entonces sólo puede haber un mundo perfecto si Dios apuntala las posibilidades, de tal suerte que nada de lo que cree pueda contrarrestar su voluntad.

Kant se sirvió de la tesis de que Dios apuntala esta posibilidad en su obra de 1755 *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition* (1.395-396; *TP,* pp. 15-17). La explicó con mayor lujo de detalles en un ensayo más extenso que data de 1763, *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God.*[22] En el ensayo posterior Kant también explicita bastante la idea que se sugiere en los primeros fragmentos sobre la índole relacional de la perfección. Kant observa que aunque emplea la idea de perfección de modo poco convencional, no lo hace de manera tan ligera, pues ha dedicado "investigaciones minuciosas" al concepto y finalmente ha llegado a convencerse de que en un entendimiento apropiado de éste hay "mucho que puede clarificar la índole de la mente, nuestro propio sentimiento e incluso los conceptos fundamentales de la filosofía práctica". Admitiendo que el término "perfección" se emplea en formas muy variadas, Kant ha llegado a convencerse de que el significado esencial del término, que hasta llega a usarse de forma aberrante, "siempre presupone una relación con un ser que está dotado de conocimiento y de deseo" (2.90; *TP*, p. 134).

Las sugerencias sobre las posibilidades y la perfección que Kant dejó sin desarrollar evocan afirmaciones que he notado en filósofos anteriores. Descartes sostuvo la tesis vehementemente voluntarista de que Dios creó esencias al igual que verdades eternas. Crusius dio una explicación relacional sobre el "bien", definiéndolo en función de una elección deliberada, si bien dejó la perfección como una cualidad objetiva, identificándola con el poder causal. También negó que éste fuera el mejor de los mundos posibles y defendió una forma de voluntarismo. No obstante, en la *New Elucidation* Kant deja claro su rechazo de la opinión que Descartes tiene sobre Dios (1.396; *TP*, p. 17). Y en un breve ensayo de 1759 Kant rechaza tanto el voluntarismo como el ataque que hace Crusius del optimismo. Mantiene su apoyo a la opinión, contraria a Crusius, de que el mejor mundo posible solamente es uno; el voluntarismo simplemente lo rechaza como algo que no amerita perder tiempo en rebatirse.[23] Tampoco se enfrenta al voluntarismo de lleno en el ensayo *Possible Argument.* Sin embargo, su nueva idea relacional sobre la perfección lo hace dar un paso en esa dirección.

Kant dice que la voluntad de Dios no puede ser el único aspecto de su naturaleza que apuntale posibilidades, porque "una voluntad siempre presupone la posibilidad interna de la cosa misma" que así lo quiere. Así que debe ser toda la infinita naturaleza de Dios, su entendimiento, al igual que su voluntad o su deseo, lo que apuntala las posibilidades. Estos dos aspectos de Dios colaboran en la determinación de posibilidades, porque, como

Kant lo dice en una frase poco clara, "la misma naturaleza infinita está relacionada con todas las esencias de las cosas como lo que las apuntala; al mismo tiempo, también tiene la relación del más alto deseo de las mayores consecuencias que de ese modo se dan, y el deseo sólo puede ser provechoso si se presuponen las esencias". El deseo de Dios por expresar su entera naturaleza se anticipa en la forma en que las posibilidades están constituidas. Kant explicita esto al decir que "las posibilidades de las cosas mismas, que se dan mediante la naturaleza divina, se armonizan con su gran deseo". Y añade enfáticamente que la "bondad y la perfección consisten en esta armonía" (2.91; *TP,* p. 135).

Pufendorf rechazaba la ecuación entre el ser y la bondad. Kant niega que la realidad y la perfección sean idénticas y explícitamente rechaza el punto de vista de Leibniz de que armonizar muchas cosas para formar una unidad constituiría la perfección (2.90; *TP,* p. 134). Lo que hace que el mundo sea perfecto es que éste lleva a cabo el deseo de Dios. De este modo, Kant remplaza la concepción leibniziana de la perfección con una concepción modelada con base en la forma en que Crusius entiende la bondad (capítulo XX, sección 5). Ahora Kant considera que la perfección es la relación entre el deseo consciente de hacer que exista alguna cosa y la existencia de algo que lleva a cabo plenamente el deseo.

En el ensayo *Possible Argument* Kant nos da una idea de cómo funcionaría esto en una teodicea. Dice que lo que él considera principalmente es el discurrir de los acontecimientos naturales. En este ámbito es claro que la tesis de Pope, y no la de Leibniz, es cierta, ya que lo que quiera que sea lo es como resultado de la voluntad de Dios y de ese modo es perfecto por definición. Así que "todas las mudanzas que tienen lugar en el mundo y que son mecánicas en carácter y luego entonces necesarias… siempre serán buenas, pues son naturalmente necesarias" (2.110; *TP,* p. 152). El problema del mal físico queda resuelto: simple y sencillamente no existe. Kant menciona muy brevemente la cuestión del mal moral. Plantea la pregunta sobre si la libertad humana necesita que Dios esté constantemente arreglando el mundo para mantenerlo funcionando armónicamente, garantizándonos que las regularidades estadísticas que figuran en muchas acciones libres demuestran que esto no es necesario. Si bien Kant piensa que ni la libertad ni la contingencia de los actos libres es entendida apropiadamente, está seguro de que "las leyes de la libertad" no aportan indeterminación al orden y a la armonía del mundo (2.110-111; *TP,* pp. 152-153).

Pese a la poca precisión de la forma en que da cuenta del mal moral en el ensayo *Possible Argument,* Kant se desplaza en él hacia las posturas que le hemos visto sustentar hacia 1765. Ha llegado al punto de concebir una especie de capacidad de actuar, que no es como la de Leibniz, que no está determinada hacia la acción por nada que esté fuera de ella, ni siquiera las posibilidades. Dios no puede limitarse o determinarse por nada externo, y sin embargo a Dios lo mueven elecciones muy bien determinadas. Pero al ser movido así, Dios no puede ser guiado por una bondad preexistente. Ahora Kant sostiene que las cosas pueden ser buenas únicamente si alguien lo quiere o lo desea; y quererlo y desearlo presuponen la posibilidad del objeto de la

voluntad o del deseo. Así que cuando la naturaleza de Dios apuntala posibilidades, no puede hacerlo esperando ser algo independientemente bueno para la orientación.

Segundo, a Kant le surge un problema claro y concreto. ¿Cómo es que, sin recurrir a las consecuencias, Dios decide qué esencias ha de crear? Un voluntarista tradicional podría haber dicho, con Descartes, que aquí Dios debe de ser incomprensible.[24] No obstante, tal como lo aclaran las "Reflections on Optimism" (2.29-35; *TP,* pp. 71-76), Kant rechaza el voluntarismo[25] y piensa que debe de haber un principio operando en la divina naturaleza, y solamente uno; pero no nos da la menor idea de cuál puede ser (2.125-126; *TP,* p. 166). Sea lo que fuere, sin embargo, debe permitir que la creación de Dios sea el resultado de su naturaleza más profunda. Debe explicar cómo obra Dios, y Dios obra autónomamente.

4. TEODICEA Y LIBERTAD

La declaración que hizo Kant en 1763 de que la libertad no es entendida apropiadamente marca un cambio en su pensamiento. Antes él sustentaba un punto de vista totalmente afín a Wolff. Sin embargo, una de sus primeras obras capitales contiene los ingredientes de un problema con este punto de vista sobre la libertad; y puede que el constante cavilar de Kant acerca de la teodicea lo haya llevado a querer revisarlo. El problema surge en la *Historia natural general y teoría del cielo,* de 1755, escrita durante el periodo en que Kant reflexionaba sobre Pope y Leibniz.

Dentro de su aspecto científico, la *Historia natural* es un intento por mostrar que puede darse una explicación mecanicista sobre la formación del sistema completo de los cuerpos celestes. La famosa hipótesis de Kant es que las partículas de materia están construidas de tal manera que se agrupan en unidades más amplias y más complejas y luego se separan. Ésta es una idea contraria al ocasionalismo.[26] Dios es activo al crear los átomos individuales; no obstante, Dios los ha hecho de tal manera que por un tiempo infinito se agrupen en incontables galaxias y sistemas solares y se desagreguen, en un espectáculo sublime e interminable de disciplinadas mudanzas. Las leyes de Newton brindan las reglas según las cuales los átomos se mueven. Sin invocar el conocimiento sobre la esencia interior de los átomos, las leyes explican de ese modo cómo sus movimientos internamente determinados generan las grandes bellezas, utilidades y armonías del mundo natural, que tanto resaltan los partidarios del argumento del designio divino.[27] Kant dice que estas armonías ofrecen pruebas de la existencia de Dios, tanto más cuanto que surgen de un mecanismo del que nadie se ocupa. Las armonías hacen evidente

> que las características esenciales [de la naturaleza] no pueden poseer ninguna necesidad independiente, sino que deben originarse en un solo entendimiento… Hay entonces un Ser de seres… del que la naturaleza obtiene su origen, incluyendo la posibilidad misma de la esencia de sus determinaciones (1.333-334).

Así, la *Historia natural* es una teodicea parcial lo mismo que una teoría científica y la

idea de los fragmentos de la teodicea está inserta en ella.

En este universo armónico y provechoso, que resulta de las leyes mecánicas, y que ostenta la construcción que hace Dios de las posibilidades de tal suerte que todo es perfecto, ¿dónde queda el hombre? El mundo natural implica decaimiento y destrucción, lo mismo que crecimiento e integración.[28] Pero los seres humanos son diferentes. Para empezar, somos inmortales y podemos esperar que tras "la transformación de nuestro ser" estaremos "liberados de nuestra dependencia de las cosas finitas" y que seremos capaces de "encontrar en nuestra asociación con el Ser infinito el gozo de [nuestra] dicha verdadera" (1.321-322; *Natural History,* pp. 142-143). En segundo lugar, podemos ser virtuosos. Y en las dos últimas secciones de la *Historia natural* Kant especula sobre el modo en que los seres humanos y otros como nosotros podrían situarse en el universo. Kant dice que sería arrogante suponer que no hay vida como la de nosotros en otros cuerpos celestes: eso sería como si los piojos sobre la cabeza de un mendigo supusieran que su esfera es la única que está habitada. ¿Cómo serán otros seres racionales? Kant hace conjeturas y piensa que seguramente habrá diferencias importantes (1.355-356). Aquellos que están más cercanos al Sol que nosotros tendrán cuerpos más pesados y rígidos; los que estén más lejos soportarán en menor medida el peso de la carne.[29] Los seres más livianos serán más inteligentes, más morales, y por consecuencia vivirán más que los que son más pesados. Nosotros sobre la tierra —dice Kant— estamos a medio camino entre los livianísimos habitantes de Júpiter y los de Mercurio, que son mucho más pesados. Así que estamos en una posición intermedia: tentados por la carne, seguimos siendo capaces de resistir sus solicitaciones por el ejercicio de nuestra inteligencia.

Kant se niega a especular sobre si alguna vez estaremos libres de tentación y del vicio que de ella emana. Sin embargo, Kant termina observando que no puede creer que el alma inmortal siempre estará limitada a la tierra, que al fin y al cabo no es sino un rincón diminuto dentro de un universo infinito. Quizá después de la muerte conseguiremos satisfacer algo de la curiosidad que provoca en nosotros pensar en la inmensidad del mundo y nos volvamos viajeros del espacio.[30] ¿No seremos por lo menos más cabalmente capaces que en la tierra de ir más allá de nuestro interés por las cosas finitas, y encontrar satisfacción simplemente en ser gratos al ser supremo? Kant renuncia a todo conocimiento, pero sigue diciendo:

> De hecho, cuando uno ha colmado la mente con este tipo de consideraciones y con lo que acaba de mencionarse, entonces la vista del cielo estrellado en una noche llena de alegría da una especie de placer que sólo pueden sentir las almas nobles. En la quietud universal de la naturaleza y del sosiego de los sentidos, el poder oculto del conocimiento del alma inmortal habla un lenguaje innombrable y brinda conceptos que aún no han salido a la luz y que bien pueden sentirse pero no describirse (1.367).[31]

Estas especulaciones un tanto extrañas evidencian el interés de Kant por la postura moral de los seres racionales en un universo infinitamente newtoniano. También sugieren que hay un problema con la teodicea de Kant. ¿Puede haber un mundo moral que, como el mundo físico, sea el resultado de la acción independiente de sus unidades

constitutivas? Si, como Kant sostiene en la *Historia natural,* las almas son de valía enormemente superior a las cosas físicas, no puede ser de ninguna manera que el orden y la armonía surjan de la interacción de éstas pero no de aquéllas. Cuando Kant leyó las reflexiones desdichadas del vicario saboyano sobre esta cuestión, él ya había estado reflexionando al respecto durante años.

El tipo de orden que se necesita tradicionalmente en una teodicea es aquel en que los virtuosos son recompensados con la felicidad y los inicuos son castigados. En 1755 Kant aún pensaba siguiendo las líneas establecidas por Christian Wolff, y la estructura básica del pensamiento de Wolff plantea un problema acerca del surgimiento de ese tipo de orden en el universo de la *Historia natural.* El punto de vista de Kant sobre la libertad moral, que es afín a Wolff, y que es expuesto en la *Nueva dilucidación,* lo involucra en la dificultad. Kant rechaza la idea de que la libertad pudiera ser una simple indiferencia sobre las alternativas que nos están abiertas. Eso sólo llevaría a una conducta aleatoria y no podría dar cuenta de la responsabilidad. En cambio, Kant propone una relación sobre la libertad como espontaneidad, que él concibe como actuar a partir de lo que uno mismo percibe que es el bien. "La espontaneidad", dice la figura kantiana en el intercambio de ideas,

> es la acción que nace de un *principio interno.* Cuando esta espontaneidad se determina de conformidad con la representación de lo mejor que existe, se llama libertad. Cuanto más pueda decirse con certeza de una persona que se somete a la ley y que, por ende, cuanto más está determinada por todos los motivos propuestos para la voluntad, mayor es la libertad de dicha persona (1.402; *TP,* pp. 25-26).

Según esta visión de las cosas, es posible que los virtuosos siempre sean felices. Wolff seguramente pensaba que lo eran. No obstante, en el universo de la *Historia natural* sigue habiendo un problema, a saber, que las oportunidades de llegar a ser virtuoso no son iguales. Los agentes más inteligentes o que, en la opinión de Kant, están encarnados en una materia menos densa, tienen mucho más probabilidades de percibir correctamente el bien o de alcanzar la virtud y sus recompensas que los que son menos inteligentes, o más densos. Claro que nadie merece ser creado con mayor o menor inteligencia, o haber nacido en las partes del universo que son más densas o menos compactas. Kant conocía la mordaz observación de Crusius de que la libertad según Wolff hace que la virtud sea cosa de suerte, y no puede haber soslayado la insistencia de Rousseau sobre la importancia que tenía para la teodicea creer que Dios recompensa la virtud. Así y todo, según la opinión muy afín a Wolff que Kant profesaba en 1755, habría una arbitrariedad en las acciones de Dios que harían imposible justificar sus formas de actuar a los ojos del hombre. Esto tampoco se eliminaría aun si las regularidades estadísticas de las acciones realizadas bajo las leyes de la libertad nos permitieran afirmar que en otros aspectos el mundo moral es ordenado y armonioso.

Así, Kant parece impulsado moralmente a encontrar una nueva explicación de la libertad; y puede que haya visto una sugerencia sobre ésta en la declaración de Rousseau de que "la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad" (*Oeuvres,* III.365; *Contract,* I.viii). Dios prescribe una ley para sí mismo; y la nueva opinión que tiene Kant

sobre la manera en que Dios decide cómo constituir posibilidades le abrió el camino para que pudiera manejar el lado moral del problema de la teodicea. Atribuir el mal moral al libre albedrío del hombre es, por supuesto, algo tan viejo como san Agustín. No obstante, Kant se dirige hacia una nueva idea de la relación que hay entre la voluntad y el bien. Ya no piensa que la voluntad procura solamente aquello que se presenta como bueno. Esta opinión planteó el problema al que Anselmo se enfrentó al considerar la caída del diablo (véase el capítulo II, sección 3). Kant lo evita adoptando lo que es, en realidad, la solución de Anselmo. Y es que podemos querer lo que efectivamente pensamos que es bueno, pero también podemos querer algo de conformidad con una ley moral. El mal moral, entonces, no puede tener por causa que no se sepa lo que ya es bueno o malo. Lo que emana de las decisiones de Dios es necesariamente perfecto: análogamente, todo lo que resulta de las elecciones autónomas de los seres humanos sería necesariamente algo moralmente bueno. Y si la voluntad humana, como la voluntad de Dios, no está necesariamente determinada por factores externos, entonces el ejercicio de nuestra voluntad es responsabilidad propia. Si no siempre somos buenos, no podemos evocar a la naturaleza como pretexto.[32]

5. RAZÓN Y SENTIMIENTO

La orientación primera de Kant, inclinada hacia las teorías de Wolff, al igual que sus reflexiones sobre la posibilidad y la reflexión, no sugieren que hubiera mostrado una predisposición sentimentalista al comenzar a estudiar la moralidad. Así y todo, las observaciones que cité en la primera sección a partir de los ensayos que Kant escribió a principios de la década de 1760 sugieren una tendencia sentimentalista muy pronunciada. ¿Qué hemos de hacer con ella?

Las traducciones alemanas de los dos primeros libros de Hutcheson sobre ética, publicadas en 1762, llegaron a manos de Kant.[33] Sus exploraciones anteriores de la idea de que la perfección y la bondad requieren una relación con la voluntad o con el deseo pueden haberlo llevado a ver a Hutcheson como alguien que pensaba según los mismos lineamientos que él. Ya sostuve en el capítulo XVI, sección 3, que Hutcheson atribuye distinciones morales en el mundo humano al sentimiento con que reaccionamos a ciertos hechos sobre la motivación. No sugiere que al reaccionar así estamos percibiendo, por muy confuso e indistintamente que esto sea, alguna propiedad moral única de los motivos a los que reaccionamos. El sentimiento moral que se provoca en nosotros al darnos cuenta de la benevolencia simplemente aporta distinciones morales a un mundo que de otro modo no las tiene. Puede que para Kant esto haya sido una manera tentadora de elaborar su propia opinión, salvo que, a diferencia de Hutcheson, él empezó por considerar cómo decide Dios sobre las posibilidades y las realidades. Dios no podría haber tomado sus primeras decisiones sobre las posibilidades a partir de un sentimiento reactivo, puesto que no había nada determinado a lo que Dios tuviera que reaccionar. Parece improbable, entonces, que Hutcheson hubiera llevado a Kant a pensar que los

juicios morales resultan del sentimiento más que de la razón.

En las *Ilustraciones sobre el sentido moral,* Hutcheson explicó detalladamente otro punto de igual significación: la dificultad de demostrar cómo la sola razón puede movernos a actuar (capítulo XVI, sección 4). Es claro que Kant sintió la fuerza de los problemas que Hutcheson manifestó en la obra de Clarke y de otros intelectualistas, y fueron éstos los que más lo acercaron al sentimentalismo.[34] En una de sus primeras obras, *Observaciones sobre lo bello,* sus afirmaciones sobre Hutcheson son más marcadas cuando comenta "los motivos" (2.221; *Observations,* p. 66). Kant sugiere que "los vicios y los defectos morales" deben ser "examinados por la razón" (2.212; *Observations,* p. 53). Sin embargo, sólo comenta la moralidad si ésta afecta la belleza y lo sublime del carácter. Kant piensa que "sólo la verdadera virtud es sublime", aunque es raro encontrarla (2.215, 227; *Observations,* pp. 57 y 74). Y son los motivos los que presentan problema. Tras decir que los principios morales no son normas especulativas sino la conciencia del sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana, Kant pasa a tratar otros motivos disponibles para los que carecen de este sentimiento. Personas como éstas, que son la mayoría, pueden ser inducidas a actuar con un remedo de moralidad ya sea por simpatía hacia los demás y un afán de serles gratos, o por un sentido del honor, porque les interesa lo que otros piensan de ellos. Puede que sean admirables en varios sentidos, pero no llegan a ser sublimes porque no son virtuosos (2.217-220; *Observations,* pp. 60-63).

Kant demuestra aquí ser mucho más consciente de la riqueza de los sentimientos humanos que lo que le acreditan aquellos que sólo han leído los últimos ensayos éticos. Admitiendo la existencia de una variedad de motivos no egoístas e incluso nobles, Kant no deja de preocuparse por la inconstancia de éstos y por el hecho de que casi todos pueden llevarnos a obrar incorrectamente. Sólo un fuerte sentimiento de afecto universal puede controlar sentimientos más específicamente generosos, permitiéndonos así actuar con justicia; y "al ser elevado este sentimiento a su debida universalidad, si bien se hace sublime, resulta, en cambio, más frío" (2.216; *Observations,* p. 58). Así que los "principios" por los que Kant expresa admiración aquí son fríos e inmudables, lo mismo que universales en su aplicación. Kant es de hecho un sentimentalista sobre la motivación en esta obra, si bien el sentimiento que él evoca es muy racional.

Kant no tiene oportunidad, en las *Observaciones sobre lo bello,* de hablar del principio por el que juzgamos qué es justo o injusto; y, partiendo de las otras obras capitales que escribió, podemos ver al mismo tiempo que no tenía una idea muy clara sobre lo que podía ser. En 1762 presentó un ensayo *(Distinción de los principios de la teología natural y de la ética)* en un concurso académico de Berlín (*TP*, pp. lxii-lxiii). Los escasos cuatro párrafos que le dedica a la moralidad contienen su primer esfuerzo publicado por tratar explícitamente con los principios sobre el juicio moral (1.298-300; *TP,* pp. 272-274). Es significativo que, si bien le agradece a Hutcheson que nos haya iniciado en algunas "adorables observaciones", se concentra en lo que él llama, de una manera que es la menos afín a Hutcheson, "el concepto primario de obligación". Su comentario, denso y no enteramente perspicuo, está enmarcado en el desacuerdo entre

Wolff y Crusius acerca del concepto. Las opiniones de éstos eran expuestas por divulgadores como Johann Christoph Gottsched, cuya wolffiana *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit* llegó a tener unas ocho ediciones entre 1730 y 1780, y Christian Fürchtegott Gellert, un catedrático universitario muy querido cuyas edificantes conferencias sobre la moralidad de Crusius fueron publicadas póstumamente en 1770. Kant mismo daba cátedra a partir de los manuales de Alexander Gottlieb Baumgarten, y había muchos otros libros de texto que repetían, o, como el de August Friedrich Müller, mezclaban en varios grados, las opiniones encontradas de los dos pensadores alemanes de mediados de siglo. Kant intentaba superarlos.

No pretende haber llegado muy lejos en el ensayo sobre la *Distinción.* Todo lo contrario: empieza diciendo que intenta explicar por qué no entendemos los conceptos de la libre acción y justicia tal como están en Dios o "incluso cuando ocurren dentro de nosotros mismos" (2.297; *TP,* p. 271). El tema del ensayo es en qué medida se alcanza la certeza sobre los principios básicos. Kant sostiene que se necesitan los principios formales y materiales en toda demostración completa (2.294-295; *TP,* pp. 268-269). ¿Qué principios podrían entonces darnos certeza en la moralidad?

Kant rechaza un tipo de principio básico que queda fuera de control. Nada que afirme la necesidad de un medio puede ser un primer principio de moral. Necesitar medios, de hecho, "no indica obligación alguna". Sólo un principio de *necessitas legalis,* de necesidad legal, podría ser un principio de obligación moral. El término es de Crusius.[35] Y Kant da un paso más en dirección de éste. Sin dejar de pensar en cuanto a medios y fines, Kant dice que la obligación existe únicamente para actos que están "supeditados a un fin que es necesario en sí mismo". Tal como Crusius lo sustentaba, esto sugiere que la obligación depende de un fin que es independiente de los deseos del propio agente. Pero no es esto lo que Kant dice. Cuando nos demuestra lo que pudiera servir como bases del conocimiento moral, utiliza los principios wolffianos y crusianos como ejemplos. Tanto el "haz lo más perfecto" como el "obedece la voluntad de Dios" podrían ser los principios básicos en la medida en que manden actos por los actos mismos y no como medios. Kant añade que este tipo de norma debe ser indemostrable, porque sólo las propuestas prácticas sobre la necesidad de los medios pueden volverse ciertas, y entonces, por supuesto, sólo con base en la hipótesis de que uno acepta el fin.[36]

Llegado a este punto, Kant abandona a Crusius y declara que el principio de Wolff es el primer principio formal de acción. ¿Cómo entonces hemos de darle el contenido que necesita, los detalles sobre lo que es perfecto? Kant dice que nosotros debemos apelar al sentimiento, porque el sentimiento es nuestro modo de experimentar el bien. También dice que la fealdad inmediata de oponerse a la voluntad de Dios proporciona otro principio material que, sin embargo, debe supeditarse al principio formal de perfección. Es en conexión con este tipo de principios materiales primordiales como "Hutcheson y otros" nos han dado un punto de partida, que ellos llaman sentimiento moral (2.298-300; *TP,* pp. 272-274).

Así, el ensayo *Distinción* demuestra claramente que Kant consideraba el sentimiento como el origen de parte de los motivos para el juicio moral, y no sólo, como lo sugieren

las *Observaciones sobre lo bello,* como un motivo. Con todo, es significativa la forma en que se permite que el sentimiento contribuya a nuestra orientación. Kant ahora está diciendo que un sentimiento de bondad, que despertaría naturalmente deseo, debe supeditarse a un principio formal que proporcione la necesidad implicada en la obligación moral, pero que en sí mismo no puede producir orientación específica. Él no permite que el sentimiento de lo bueno sea en sí mismo nuestro guía, tal como el vicario de Rousseau a veces parece hacerlo. Al poner una restricción formal a estos sentimientos, está respondiendo a un problema sobre el papel del sentimiento en la moralidad, que proviene directamente de Rousseau.

El problema es aquel al que se refiere expresamente en las conferencias sobre ética a las que asistió Herder en 1764. "Es a menudo difícil —refiere Herder que decía Kant— distinguir la conciencia natural de la conciencia adquirida. Mucho de lo que es adquirido se toma por natural" (27.42; *LE,* p. 18). El vicario de Rousseau arguye que la conciencia es una guía infalible, pero entonces dice que a él le toca "hacernos distinguir nuestras ideas adquiridas de nuestros sentimientos naturales" (*Oeuvres,* IV.599; *Emile,* p. 289 [321]). Rousseau piensa que la naturaleza humana está tan transformada y corrupta por su desarrollo histórico que "ya ninguno de nosotros conoce aquella primera naturaleza" (IV.407-408; p. 151 [149]). El vicario admite que uno debe "saber conocer y seguir" la conciencia cuando habla, y eso porque nos habla en el lenguaje de la naturaleza, "que todo nos […] ha hecho olvidar", y hay muy pocos que lo oyen (IV.601; pp. 290-291 [323]). Puede ser, como Rousseau nos dice, que "el corazón sólo recibe leyes de sí mismo" (IV. 521; p. 234 [256]); pero si el corazón está corrompido, ¿cómo pueden sus respuestas guiar con fiabilidad las acciones de siquiera el más humilde de los campesinos?

Kant compartió un buen tiempo con Hutcheson y Rousseau la idea de que por sí sola la razón, tal como tradicionalmente se le entendía, no puede movernos a actuar.[37] No obstante, el sentimiento en uno mismo no hubiera parecido apropiado para explicar cómo cada agente puede desempeñar una parte adecuada para constituir un mundo moral. Kant piensa que los sentimientos, sobre todo nuestros sentimientos corruptos, varían demasiado de una persona a otra y de un momento a otro, para que puedan ser la fuente del orden moral. Sólo la razón es capaz de ofrecer las necesidades que exigen las leyes del mundo. No obstante, este tipo de razón debe ser igualmente accesible a todos; y debe tener la inmediatez del sentimiento, al tiempo que es algo más que sentimiento. Aquí la facultad racional que esté operando también debe ser capaz de movernos y mostrarnos qué caminos debemos seguir. Debe por ende ser tan parte nuestra como las pasiones y deseos que se propone corregir y controlar. No obstante, de alguna forma, debe ser una parte profunda de nosotros, una parte de "la *naturaleza* inmutable del hombre", como Kant lo formula al anunciar sus conferencias para 1765 (2.311; *TP,* p. 298). Al igual que la libertad, la facultad racional no puede circunscribirse al tramado del tiempo y del cambio. Una razón de este tipo debe existir porque sin ella no puede darse cuenta de las obligaciones distintivas que constituyen la moralidad. Pero, ¿cómo podemos explicarla?

6. LA MORALIDAD Y LOS DOS MUNDOS

Si bien Kant no tenía una respuesta segura para esta pregunta, por lo menos tenía una conjetura. La publicó por primera vez en 1766, como una broma. Ocurre en *Sueños de un visionario de espíritus,* su sardónico examen de Swedenborg. Nada puede saberse acerca de los espíritus, afirma Kant rotundamente, y añade que difícilmente sabemos lo que la palabra *Geist* significa (2.320; *TP,* p. 307). También dice, con bastante firmeza, que haríamos bien en tratar como personas mentalmente enfermas, y no ponernos a discutir con ellas, a quienes afirman cosas sobre los espíritus (2.348; *TP,* p. 335). Pero, a pesar de ello, y como para demostrarnos lo fácil que es generar fantasías plausibles en este ámbito, Kant esboza una concepción sobre el mundo de los espíritus y la relación que tiene éste con el mundo en que perceptiblemente vivimos.

Lo que hace que esta concepción sea plausible, dice Kant —tan plausible que hasta a él lo tienta—, es que existe *vida* en nuestro mundo, y el espíritu debe ser su principio. Ahora bien, la vida consiste "en la capacidad interna para determinarse uno mismo por el poder de elección *[nach Willkür]"* (2.327n; *TP,* p. 315). Entonces, deberíamos considerar a los espíritus como entidades que actúan voluntariamente y que, como no pueden ocupar espacio, deben estar en comunicación inmediata unos con otros, formando así un mundo inmaterial. Si un espíritu inteligente estuviera en contacto con el tipo adecuado de materia, eso formaría una persona, mientras que los espíritus desprovistos de inteligencia que tienden hacia la materia podrían formar animales o incluso plantas (2.330-332; *TP,* pp. 317-319). Y en este punto, en un pasaje jocoso, Kant manda la prudencia a paseo. ¿Por qué —se pregunta Kant— habría de interesarme en probar lo que digo? ¿Por qué no afirmar, con el mejor tono académico, que todo esto es seguro y probado, o que algún día se probará? ¡Eso nos evita la molestia de tener que pensar! (2.333-334; *TP,* p. 320). Y de inmediato nos da su opinión.

Los espíritus —afirma Kant— suelen estar en contacto con el mundo corporal. Puede que esto explique el hecho de que "entre las fuerzas que mueven el corazón humano, algunas de las más poderosas parecen estar fuera de él". No podemos considerar nuestras necesidades egoístas sin "sentirnos atados y limitados por una cierta sensación" que nos hace prestar atención al hecho de que una especie de voluntad ajena está activa dentro de nosotros y debe concordar con lo que nuestros deseos nos instan a hacer, antes de que podamos actuar sobre ellos. "Éste es el origen de los impulsos morales —dice Kant—, que a menudo nos inclinan a actuar contra los dictados del interés personal." Kant especifica que los impulsos morales son "la fuerte ley del deber y la ley más débil de la benevolencia", con lo cual se refiere a los deberes perfectos e imperfectos de la tradición de Pufendorf.[38] De este modo nos enteramos de que "en nuestros motivos más secretos dependemos de la norma de la voluntad general", que origina, en el ámbito de los seres pensantes, una unidad moral y una constitución sistemática conforme a leyes puramente espirituales. Cuando Newton llamó "gravedad" a la mutua atracción entre las partículas, apuntó a una causa real, sin entrar en disputas metafísicas sobre su índole. Si al freno ajeno que sentimos con una acción egoísta lo llamamos "sentimiento moral", de

la misma manera estaremos nombrando, sin explicarlo, lo que experimentamos dentro de nosotros (2.334-335; *TP,* pp. 321-322).

A Kant estas ideas le parecen encantadoras, sobre todo porque nos ayudan a eliminar el desorden aparente que existe en el mundo moral, y con él la disparidad entre los mundos moral y físico. Este último se organiza ordenadamente conforme a las leyes de la materia; y si estas especulaciones son verdaderas, podemos ver cómo el mundo moral tendría un orden semejante. Porque la moralidad de una acción sería puramente espiritual, y sus efectos reales serían perceptibles en el mundo de los espíritus. Entonces, incluso en esta vida, la condición moral del hombre inmediatamente determinaría que viniera a ocupar un lugar apropiado en el universo, si bien el hacerlo es algo que no estaría visible en el transcurso de nuestra vida terrenal. No obstante, la recompensa que conlleva el bien después de la muerte sería un resultado de la continuidad de la vida, y de este modo no exigiría ninguna intervención divina especial en los mecanismos del universo. Kant opina que en lo tocante a esta opinión, éste es un rasgo de lo más deseable (2.335-337; *TP,* pp. 322-325).

Bueno, la cosa no iba en serio. Pero, broma o no, ahora tendemos a leer este punto a la luz de lo que conocemos sobre lo que pensaba Kant en su madurez. Es igualmente sorprendente el grado en que esto muestra continuidad con sus especulaciones anteriores. Remontándonos a los reinos de la naturaleza y de la gracia de Leibniz, esto explica el largo esfuerzo de Kant por ver la moralidad y lo que ésta presupone como parte de una teodicea. La opinión metafísica que va ligeramente esbozada en ella responde a los problemas de desorden en el mundo moral manifestados por el vicario de Rousseau. Dicha opinión continúa con los intentos de Kant por entender el sentimiento moral, sirviéndose no tanto de la versión a lo Hutcheson que da de él como de otra que se sugiere en una nota: "El sentimiento moral es el sentimiento de la perfección de la voluntad" (136.16; 109.5).[39] Esto muestra con mucha mayor claridad que los escritos anteriores que aunque Kant piensa, como en el caso de Hutcheson, en función de un mundo moral, se niega a aceptar el naturalismo determinista de éste sobre ello (véase el capítulo XVI, sección 3). Mientras que Hutcheson veía el egoísmo y la benevolencia como las fuerzas que, como la atracción y repulsión newtonianas, mantienen el mundo humano en orden, Kant ahora pone en su lugar la fuerza moral de un mundo libre y espiritual que controla los poderes interesados de aquellos que están en el mundo natural.

Las primeras especulaciones de Kant le proporcionaron suficientes tablas para tratar de reflexionar serenamente sobre las apasionadas afirmaciones de Rousseau. No fue únicamente la tesis de Rousseau acerca de la libertad y el autogobierno lo que lo llevó hacia la concepción de la moralidad como autonomía. Fue incluso más la conversión moral de honrar las intuiciones profundas del hombre común, que operó en él por la prosa mágica de Rousseau. Los teóricos del sentido moral lo habían convencido de que hay un problema grave sobre cómo puede proporcionar la razón motivación moral; sin embargo, su afinidad inicial con Wolff y luego el hincapié que Rousseau hacía en la corrupción y en la variabilidad de los sentimientos humanos le impidieron que alguna vez aceptara completamente la idea de que los sentimientos morales podrían llevarnos a crear

un mundo moral ordenado. Rousseau exigió una transformación del yo para explicar cómo podía engendrarse un mundo moral. Kant pensaba que debía honrarse a la persona común, incluso si obraba mal, y para explicar por qué intentó enraizar la moralidad en un aspecto inalterable de la naturaleza humana. Al tratar de explicitarlo, Kant inventó un principio de autogobierno que él creyó capaz de explicar cómo podríamos proporcionarnos orientación moral a nosotros mismos. "En la medida en que la voluntad es capaz de actuar, esto es algo bueno —dice Kant en una de las notas—, pero esta bondad también puede considerarse como la sola voluntad… En los asuntos de gran envergadura basta con haber tenido voluntad [.] Y esta perfección absoluta se llama moral en esa medida, ya sea que algo resulte de ella en la realidad o no, sin que por ello sea algo indeterminado" (148.8; 110.21).

[1] Véase el capítulo I, sección 1, nota 2, para el término alemán. En el *Oxford English Dictionary* sólo aparece la aplicación política del término antes de que se importara el vocabulario kantiano.

[2] He tratado de hacerlo en Schneewind, 1992a.

[3] Véase Henrich, 1957, 1960 (sección III) y 1963, y en particular Schmucker, 1961. Henrich, 1992, capítulo 1, reitera algunos de sus puntos anteriores y hace hincapié, tal como otros comentaristas, en que a lo largo de su vida Kant siguió cambiando de opinión sobre puntos clave. Busch, 1979, también es útil, aunque se concentra en la evolución del pensamiento político de Kant. Schilpp, 1938, y sus predecesores alemanes Menzer, 1897 y 1898, y Küenberg, 1925, no disponían del material que ahora tenemos. Rossvaer, 1979, pp. 21-37, ofrece un útil comentario sobre la ética de la primera época. Ward, 1972, parece haber empleado únicamente los estudios disponibles en inglés. Velkely, 1989, tiene menos que decir sobre la ética de Kant en particular que sobre el papel de la razón en su teoría en general. De Vleeschauwer, 1962, está principalmente interesado en las opiniones de Kant sobre epistemología y metafísica, y los biógrafos Gulyga, 1981, y Ritzel, 1985, comparten este enfoque.

[4] Vorländer, 1977, I.80, con ecos en Ritzel, 1985, p. 3.

[5] En los capítulos XXII, XXIII y XXIV aparecerán en el texto las referencias a las obras de Kant. Doy el volumen y el número de página de *Gesammelte Schriften* seguido de la referencia a una traducción cuando uso una.

[6] Quien introdujo a Kant en las enseñanzas de Newton y de Wolff fue su profesor de filosofía más importante, Martin Knutzen. Véase Erdmann, 1876, para lo que sigue siendo el estudio más completo sobre Knutzen.

[7] Las notas fueron publicadas en *Gesammelte Schriften,* 20, ed. de G. Lehmann, en 1942. Véase 20.471-475 para sus observaciones sobre los problemas editoriales que aquéllas acarrearon. En *Bemerkungen,* Rischmüller ofrece una nueva edición crítica, que es casi una *editio diplomatica* e incluye una provechosa introducción y extensas notas aclaratorias e interpretativas que son de valor considerable. Identifico las notas individuales dando el número de página y el número de la primera línea de cada punto citado. Primero cito por la edición de Lehmann y luego por la de Rischmüller, empleando la paginación entre paréntesis que forma parte del texto de la autora en vez de la paginación del libro. Para que el lector se dé una idea de en qué medida las notas son un borrador, sólo he añadido un mínimo de puntuación y de mayúsculas.

[8] "El bien de una acción libre… es o bien condicional o bien categórico. Aquél es el bien de una acción como medio [;] éste como un fin… esto contiene una necesidad práctica que es problemática" (149.22; 120.2).

[9] Rischmüller aboga convincentemente contra la opinión de que las notas muestran la primera reacción de Kant hacia *Emilio* y *El contrato social.* Alegando que el francés de Kant no era lo suficientemente bueno para leer a Rousseau sin dificultad (p. 271), la autora señala la publicación de traducciones al alemán de estas obras casi inmediatamente después de su aparición, y añade que Hamann y Herder tenían a Kant al corriente sobre la obra de Rousseau. Rischmüller, por lo tanto, sostiene que las notas han de leerse como una respuesta considerada a los dos *Discursos* así como a las obras teóricas ulteriores. La autora también rechaza como *Klatsch* [pamplinas] el famoso cuento de que *Emilio* le interesó tanto a Kant que para leerlo se saltó los paseos diarios con los que sus conciudadanos ponían a la hora sus relojes. Rischmüller, 150.

[10] Algunas notas son explícitamente críticas; por ejemplo, las de 29.4, 24.1 y 29.10, 24.9, que dicen que no debe uno pasarse la vida perdiendo el tiempo en dar clase a un solo niño y que las opiniones de Rousseau deben ser adaptadas a la escolarización de muchos. Otras son implícitamente críticas como, por ejemplo, 14.5, 8.37: "Rousseau. Procede sintéticamente empezando con el hombre natural; yo procedo analíticamente y empiezo con el hombre civilizado". En el ensayo sobre la *Distinción* (escrito antes de las notas), la línea argumental sobre los métodos analíticos y sintéticos deja claro que Kant piensa que el método de Rousseau es fundamentalmente erróneo. *Cf*. 2.276-277, 290; *TP,* pp. 248-249 y 263.

[11] Compárese esto con el pasaje del *Emilio* sobre la importancia de dejar que un alumno aprenda a hacer el trabajo que le han mostrado en los talleres que debe visitar para enterarse de la interdependencia humana. Rousseau añade que "aprenderá más en una hora de trabajo que con un día de explicaciones" *(Oeuvres,* IV.455-456; *Emile,* pp. 185-186 [200]).

[12] Puede que también lo haya aprendido de Haller, el erudito y poeta suizo, quien, después de Pope, era el poeta favorito de Kant. Haller escribió varios "Poemas suizos" en las décadas de 1720 y 1730, de donde Kant cita en sus propias obras, tanto de su primera como de su última época. Entre éstos está uno escrito en 1729 que lleva como título "Die Alpen". En él el poeta canta, si ésta es la palabra correcta, las virtudes de la gente sencilla que vive en la pobreza en las cimas de los Alpes. A diferencia de los pudientes citadinos, estos campesinos no

instruidos conservan la tosca honradez de sus antepasados. No tienen lujos que los tienten y los aparten de la estrecha senda de la integridad. Mientras que su sencillez permanezca impoluta, vivirán armoniosamente, guiados solamente por la razón y por la naturaleza. En otro poema, "Die Verdorbene Sitten" ("Las costumbres corruptas"), de 1731, Haller retoma el tema más a fondo, preguntándose con pesimismo si, incluso en Suiza, todavía quedan algunos de los corazones puros y sencillos que él antes elogiaba (estos poemas están en Haller, *Gedichte)*. En las notas, Kant dice que es difícil, una vez que nuestras inclinaciones se han desarrollado en la civilización, describir lo bueno y lo malo de otras condiciones. Si ahora me amenaza el aburrimiento, a menos que tenga satisfacciones crecientes, lo mismo pienso del "suizo que apacienta su vaca en el prado" (26.5; 21.5).

[13] *Cf*. 30.4, 24.25, y sobre todo 43.13, 35.1, con el comentario de Rischmüller en *Bemerkungen,* p. 188.

[14] Todos los que escriben sobre Rousseau y Kant apuntan lo que manifiestan los primeros biógrafos de Kant de que el único cuadro que había en las paredes de su casa era un retrato de Rousseau. No se ha señalado que uno de los biógrafos añade que "a decir verdad, el grabado seguramente era un regalo de alguno de los amigos de Kant, por respeto al cual Kant sentía que era su deber preservarlo" (Hoffman, 1902, p. 256). Así que no debiéramos inferir mucho del hecho de que Kant guardara el retrato; no obstante, bien puede que ello implicara algo más que mera cortesía. ¿Podría ser gratitud por ofrecer una relación de las primeras actitudes de Kant hacia la gente común lo que explicaba estos sentimientos como no debidos a la pecaminosidad personal sino a la corrupción de la sociedad en que vivía? El editor de Kant, Lehmann, cree que éste pasaba por una especie de crisis personal por la época en que leyó a Rousseau; véase Lehmann, 1969, 417-418.

[15] Véase también *Reflexionen,* núm. 6736, que es probablemente de la misma época que las notas: "Mucha gente disfruta haciendo buenas acciones pero, por ende, no quiere tener obligaciones para con los demás. Si alguien llega a ellos sumisamente harán todo. No quieren someterse a lo legítimo en la gente, sino contemplar esto simplemente como el objeto de su buen corazón. No es con lo que consigo algo. No debe dárseme solamente debido a mi petición, lo que propiamente me pertenece" (19.145).

[16] Alfonso era un rey de Castilla, y al ser astrónomo tenía, según él, uno que otro consejo que dar a Dios sobre la mejor forma de hacer los cielos con más orden. Leibniz, entre muchos otros, menciona su crítica de Dios para rechazarla en *Theodicy,* 193; *cf*. 241-245. Manes es el fundador de la religión dualista maniquea. Rischmüller tiene un extenso comentario sobre esta nota en las pp. 200-211. Como muestro en la sección 3, el teorema de Pope como Kant lo leía es que todo lo que es, es bueno; esto está en el *Ensayo sobre el hombre.*

[17] Herder consigna a Kant diciendo a sus estudiantes en 1764 que "el sentimiento no egoísta es similar al poder de atracción y el egoísta al poder de repulsión. Ambos en conflicto constituyen un mundo" (27.4; *LE*, pp. 3-4). Véase también *Razón pura,* A808 = B836. En la *Metafísica de las costumbres* Kant hace un comentario similar: "Al hablar de las leyes del deber (y no de las de la naturaleza)… nos consideramos en un mundo moral (inteligible), donde, por analogía con el mundo físico, la *atracción* y la *repulsión* juntan a los seres racionales (sobre la tierra)". El amor acerca a los hombres, el respeto los mantiene a distancia; ambas "fuerzas morales" son necesarias para que "el reino de los seres morales" siga adelante (6.449; *MC*, pp. 243-244). Véase Macklem, 1958, apéndice II, para usos anteriores de las fuerzas físicas como metáforas para la moralidad, y Probst, 1994, para numerosos paralelismos históricos y literarios.

[18] Gueroult comenta los cambios de opinión de Kant en los ensayos sobre la teoría moral que están en la primera *Crítica* y sobre la transición desde esa postura a la que aparece en la segunda *Crítica;* véase Gueroult, 1977, pp. 15-36 y 37-48. Estoy de acuerdo con Henrich, 1992, p. 21, sobre el hecho de que fue sólo elaborando los *Fundamentos* que Kant llegó a concebir su teoría motivacional definitiva.

[19] En esta sección estoy muy en deuda con Henrich, 1963, pp. 408-414.

[20] Para lo que Kant puede haber sabido sobre los escritos de Leibniz, véase el capítulo XII, sección 1, nota 5.

[21] Alexander Pope, *Ensayo sobre el hombre,* I.293-294. La traducción de Brockes (1740) reza:
Trotz unserm Geist, der öfters irrt, trotz unserm Stolz und Übermuth,
So ist die Wahrheit offenbar: das alles das, was ist, ist gut.

[22] Este ensayo fue escrito y publicado realmente en 1762. Véase *TP*, p. lix. Kant comenta el ensayo en *Lectures on Philosophical Theology,* pp. 65-69, donde trata de amoldar su argumento a su marco crítico. También se refiere a él en sus conferencias sobre ética del final de su carrera, *Metaphysik der Sitten Vigilantius,* 27.718, *LE*, p. 441, retractándose de la afirmación anterior de que lo consideraba como un argumento válido.

Sobre estos puntos estoy en deuda con Paul Guyer.

[23] Véase "An Attempt at some Reflections on Optimism", 2.30, 33; *TP,* pp. 71, 75. Kant se refiere favorablemente a este ensayo en sus *Lectures on Philosophical Theology,* p. 137.

[24] *Cf.,* por ejemplo, la observación en la Conversación con Burman, *Writings,* III.348: "Nunca debemos concedernos la indulgencia de tratar de supeditar la naturaleza y las operaciones de Dios a nuestro razonamiento".

[25] En sus conferencias sobre ética tal como Herder las transcribió un poco después, Kant dice que exigir obediencia a Dios sólo porque Dios lo quiere es convertirlo en un déspota (27.9; *LE,* p. 5).

[26] Aquí Kant se opone no solamente a Malebranche sino a Descartes, que piensa que es absurdo atribuir a las partículas de materia propiedades que les permitan atraerse unas a otras y así influir en lo que está ocurriendo a distancia. Carta a Mersenne, 20 de abril de 1646, en *Writings,* III.285.

[27] *Cf. Distinctness,* 2.286; *TP*, p. 259.

[28] En el ensayo *Possible Argument,* Kant expresamente escoge esto como una oportunidad para declarar su compromiso con su nuevo principio de perfección: "Aun si, tal como Newton lo sustentaba, es naturalmente inevitable que un sistema como el sistema solar finalmente se agote y llegue a un estado de total estancamiento… Yo no lo seguiría, añadiendo que es necesario que Dios lo restablezca una vez más con su intervención portentosa. Y es que, como es un resultado al cual la naturaleza está destinada por necesidad a resultas de sus leyes esenciales, de ello supongo que también es algo bueno" (2.110n; *TP*, p. 152n). Aquí Kant ataca uno de los argumentos de la correspondencia entre Leibniz y Clarke y trata de reconciliar a Leibniz con Newton. La *Natural History* ya había intentado esa reconciliación a mayor escala. Varias de las primeras *Reflexionen* sobre la religión muestran que Kant siguió preocupándose por las intervenciones especiales de Dios y por el significado de la providencia en ausencia de éstas. Véase 19.617-623, núms. 8081 y 8082.

[29] Kant no fue el primero en especular sobre las características físicas de los habitantes de otros planetas. Wolff en su *Elementa Mathesos Universae* había intentado estimar la estatura de los individuos que viven en Júpiter calculando el tamaño del ojo necesario para soportar la brillantez de la luz solar que hay allí, infiriendo entonces qué tamaño corporal correspondería a tales ojos. Debo este punto a Barber, 1955, p. 153n.

[30] Merece la pena apuntar el contraste entre esta actitud hacia los espacios infinitos y el pavor horrendo de Pascal ante ellos.

[31] Véase Probst, 1994, para un comentario sobre este pasaje en conexión con un examen más extenso sobre el pasaje que le corresponde al final de la segunda *Crítica.*

[32] Solamente mucho después, en *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Kant considera el problema de por qué no conseguimos escoger libremente tal como debiéramos. Véase 6.39-40, 44-1, 83; *Religión,* pp. 34-35, 40-44 y 78.

[33] Warda, 1922, p. 50. El libro ulterior de Hutcheson, *Sistema,* también fue traducido por Lessing, pero Kant no lo tenía.

[34] Aquí estoy siguiendo a Henrich, 1957.

[35] Véase Crusius, *Anweisung,* o *Guía,* 162, p. 301, comentado en el capítulo XXI, sección 6.

[36] Aquí Kant parece pensar que el principio de servirse de medios para un fin puede probarse porque es analítico, y que los principios morales no identifican el predicado con el sujeto.

[37] Esto queda claro en las primeras notas, como ya lo indiqué anteriormente. En la primera *Crítica* Kant dice que sin una vida futura en la que se recompense la virtud, tendríamos que considerar las leyes morales como "vanas quimeras" que no podrían ser "resortes del propósito y de la práctica". *Pure Reason,* A811-813 = B839-841.

[38] Para un breve comentario sobre la evolución de Kant acerca de este tema, véase el capítulo XXIII, sección 6, y la nota 26.

[39] Véase también 147.10; 118.1: "El sentido interior, si se aduce como un principio lógico sobre el juicio de la ley moral, es una cualidad oculta; un fenómeno, si es un poder del alma cuyo motivo es desconocido". Ambas notas sugieren las dificultades de mantener que Kant fue un partidario franco de una teoría del "sentido moral" sobre el juicio moral.

XXIII. KANT EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MORAL

STÄUDLIN sustentaba que fue Kant quien, sin ayuda de nadie, creó una revolución en la filosofía moral. "Cuando apareció Kant en escena", dijo Stäudlin,

> se había vuelto tendencia dominante en Alemania deducir no solamente la moralidad sino la religión y el cristianismo del principio de felicidad. Cada cual empezaba con el impulso natural hacia la felicidad y en él encontraba una guía para todos los deberes y todas las virtudes… Kant dio a conocer su insatisfacción con este estado de cosas en 1763 […] Desde el año 1785 [con la publicación de los *Fundamentos]* se gestó una nueva era en la historia de la filosofía moral… una revolución en la investigación filosófica de la moralidad.[1]

La opinión de Stäudlin, y la nuestra, de que Kant fue un innovador profundo no es en absoluto injustificada, pero lo que nos manifiesta es de poca ayuda para mostrar exactamente en qué y cómo alteró Kant la filosofía moral. Numerosos filósofos habían pretendido que la felicidad nos llevaría a todos los deberes y virtudes. Pero Kant no fue revolucionario por haber rechazado este tipo de opiniones. Tal como lo hemos visto, y como Stäudlin lo sabía perfectamente bien, había otros, incluso en Alemania, que ya lo habían hecho.[2] Stäudlin era seguidor de Kant y trataba de asegurar el reconocimiento de la originalidad de su maestro. Yo espero ser en cierto modo menos partidista en la exposición de lo que Kant hizo con los problemas y elecciones que sus predecesores y contemporáneos consideraban parte de la filosofía moral.

Es poco probable que Kant haya leído todo el material que he comentado hasta aquí. No encuentro evidencia, por ejemplo, de que haya leído a Pufendorf o de que conociera el *Traité de morale* de Malebranche. La abultada historia de la filosofía de Brucker fue la fuente de mucho de lo que sabía sobre el pasado de su tema, pero Brucker escatima la ética en beneficio del pensamiento religioso, la metafísica y las teorías del conocimiento, y tiene mucho menos que decir sobre los teóricos morales de la modernidad que sobre los antiguos. Así y todo, Kant muestra estar familiarizado con casi todos los temas en el periodo que va de Montaigne a él mismo. Que sus propias contribuciones al tema hayan cambiado los términos del debate no fue algo accidental.

1. IGUALDAD CON DIOS

La concepción kantiana de la moralidad como autonomía no fue inventada desde la nada. Kant fue educado con la idea de Wolff de que el conocimiento puede hacer que por lo menos algunos de nosotros nos autogobernemos, y en los escritos de Rousseau, lo mismo que en los de los moralistas británicos, él había visto concepciones más ricas y más igualitarias de autogobierno. Su propia obra surgió al considerar varias alternativas a concepciones más anteriores de moralidad como obediencia. Estas concepciones no

tenían casi ningún rival hasta fines del siglo XVII. Contenían dos componentes esenciales. Uno se refiere a la propia postura humana en relación con Dios. Como seres creados, se nos pide que mostremos deferencia y gratitud al obedecer los mandatos de nuestro Creador, que abarcan la moralidad y la adoración religiosa. La otra se refiere a capacidades morales humanas. La mayoría de la gente es incapaz de reflexionar lo suficientemente bien para darse a sí misma una orientación moral apropiada; encima, la mayoría de la gente tiene flaca la voluntad y está muy fuertemente impulsada por sus deseos y pasiones para comportarse decorosamente sin amenazas de castigos que sean creíbles si hay transgresión y promesas de recompensa en caso de acatar los mandatos. La mayoría, luego entonces, debe remitirse a los poquísimos a quienes Dios ha permitido entender, seguir y enseñar sus órdenes morales. E incluso estos pocos, como cualquier otro, deben vivir su vida en humilde sumisión a su soberano, que es Dios.

Los filósofos, al elaborar concepciones sobre la moralidad como autogobierno, hicieron repetidos esfuerzos para vencer estas dos presuposiciones. Resulta artificial separar los debates sobre teología de los que tratan de psicología moral, pero no deja de ser útil. Empiezo con los aspectos más teológicos porque, tal como lo sostuve en el capítulo anterior, ahí es donde Kant empezó.

En capítulos anteriores he sostenido que las controversias sobre el voluntarismo, la doctrina de que Dios crea la moralidad mediante un fíat de la voluntad, eran esenciales para la evolución de la filosofía moral moderna. Debido a su importancia en las teologías de Lutero y de Calvino, y en el pensamiento filosófico de Descartes, Hobbes, Pufendorf y Locke, los temas que planteó el voluntarismo sólo podían ser evitados por los no creyentes como Hume, los pensadores franceses radicales y Bentham. Todos los demás sostenían que Dios de algún modo debe ser esencial para la moralidad. Los que se oponían a la explicación voluntarista del papel de Dios en ella estaban unidos en su rechazo *moral* de lo que la teoría implicaba sobre el tipo de comunidad posible entre Dios y los seres humanos y, por consecuencia, entre nosotros. El voluntarismo, según sostenían éstos, nos hace imposible amar a Dios. De ahí que excluya una exigencia moral cristiana esencial. Y si el amor a Dios es imposible, entonces el entendimiento moral común de nuestras relaciones entre nosotros se ve inevitablemente afectado. Una moralidad de tiranía y servilismo sólo puede evitarse si Dios y el hombre forman una comunidad moral cuyos miembros sean mutuamente comprensibles porque aceptan los mismos principios.

Así que los adversarios del voluntarismo tenían que demostrar que la moralidad implica principios que son válidos para Dios lo mismo que para nosotros. Dios y nosotros debemos ser capaces de tener un entendimiento común de la base lógica o propósito de los principios y de las acciones que éstos exigen. Tal como lo deja claro la obra de Cumberland, Leibniz, Clarke y Price, los únicos principios que parecían ser capaces de satisfacer esta exigencia son tan abstractos que en realidad son principios que explican pormenorizadamente las condiciones esenciales del razonamiento práctico como tal. Los antivoluntaristas también tenían que explicar cómo nosotros y Dios podemos tener una motivación relevantemente semejante para la acción del tipo que se requiere; y la

motivación debe ser tal que, obrando como debiéramos, nosotros, al igual que Dios, estemos obrando libremente. Por último, como los críticos del voluntarismo estaban de acuerdo con sus adversarios en que negar que Dios es esencial a la moralidad es casi casi ateísmo, tuvieron que proporcionar una explicación de cómo Dios puede ser indispensable para preservar la moralidad, aunque no sea el creador de ésta.

Una observación en el prefacio a los *Fundamentos* nos da la indicación elocuente de la alianza de Kant con los antivoluntaristas. Kant dice que "va de suyo" *(leuchtet von selbst... ein),* a partir de las ideas comunes de deber y ley moral, que debe haber una filosofía moral pura, independiente de lo empírico.[3] Todos han de admitir —dice Kant— que si hay una auténtica ley moral, entonces "no es algo que valga meramente para hombres, sin que otros seres racionales tuviesen que atenerse a ella" (4.389; *Foundations,* p. 5).[4] Si bien no conoció el rechazo específico de Pufendorf de que hubiera una ley común a Dios y al hombre (capítulo VII, sección 7), su estudio de Crusius y de la *Teodicea* de Leibniz le habría enseñado que los voluntaristas hubieran rechazado estos puntos. Podía haber abogado por ellos; es sin duda sorprendente que los hubiera considerado evidentes.[5] Pero una presuposición no cuestionada de que la comunidad moral debe incluir a Dios haría parecerle evidente que debe haber una ley moral que se aplique a todos los seres racionales y no solamente a los humanos, y una filosofía moral pura y *a priori* para explicarla. Es claro que Kant está presuponiendo tal cosa.

Otra indicación de la postura moral antivoluntarista de Kant es su actitud hacia el servilismo. Tal como lo apunté en el capítulo anterior, las primeras notas muestran qué tan vehementemente objetó Kant la idea de que un ser racional dependiera de los mandatos y deseos de otro, viéndolo como algo que de alguna manera entraba en contradicción con nuestra libre capacidad de acción. El Kant maduro hace más que condenar el servilismo, tal como siempre lo hacen los antivoluntaristas. Kant explica lo que está mal en eso. La humanidad en nuestra propia persona exige que nos respetemos y procuremos los fines que representan nuestros deberes "no humillándose y de un modo servil *[animo servili]"* sino guardando siempre conciencia de nuestra dignidad "como persona sometida a deberes que le impone su propia razón" (6.434-437; *MM,* pp. 230-232).

Si bien éstos son punteros menores acerca del acuerdo que hay entre Kant y los antivoluntaristas, su relación sobre el principio moral básico como un principio de pura razón práctica, junto con su tesis de que el principio motiva a los agentes racionales a acatarlo, deja claro que Kant está con ellos en los asuntos esenciales. La explicación que da Kant sobre el carácter indispensable de Dios para la moralidad es también algo común entre los adversarios del voluntarismo. Desde Hooker hasta Leibniz y Wolff, le asignan a Dios la tarea de garantizarnos que vivimos en un universo moralmente ordenado, donde la virtud, al fin y al cabo, es recompensada y el vicio castigado. Sólo en un mundo de esta índole la moralidad tiene sentido para criaturas que son libres e inteligentes, pero también dependientes y con necesidades. Kant describe a Dios como a alguien que tiene esta función a su cargo cuando habla de la perspectiva religiosa que tendrán los agentes

morales. Creerán en un Reino de Dios, "en el cual la naturaleza y la moral, gracias a un creador santo que hace posible el bien supremo derivado, alcanzan una armonía extraña a cada uno de los elementos considerado en sí mismo". Los antivoluntaristas pensaban que podían ofrecer motivos para su creencia en el orden divino. Kant defiende la antigua opinión sobre bases nuevas, asentando la creencia en el orden divino en las exigencias de la propia autonomía (5.128.129; *Practical Reason,* pp. 133-134).[6] No obstante, este cambio total no tiene por qué ocultar la profunda similitud que existe entre su postura y la antigua.

La moralidad de autonomía kantiana se opone decididamente al voluntarismo porque la racionalidad de la ley moral que nos guía tanto a nosotros como a Dios es evidente para nosotros como para él. Sin embargo, la tesis de Kant de que la ley moral es la ley sobre la *voluntad* de Dios muestra claramente que él también tiene una deuda profunda con los voluntaristas.

En sus primeros escarceos con la teodicea, Kant trabajó con la idea voluntarista de que ser bueno es simplemente ser lo que Dios quiere. Kant abandonó el pensamiento de que Dios crea todas las posibilidades; con todo, nunca renunció a la relación de la bondad expresada de forma rudimentaria en los primeros fragmentos. En la teoría madura este punto surge en la identificación que hace Kant de la razón práctica con un libre albedrío regido por la ley moral. Aquí las primeras concepciones para crear posibilidades aún están operando. "El concepto de lo bueno y lo malo no debe ser determinado antes de la ley moral —dice Kant en la segunda *Crítica*— […] sino sólo […] después y mediante ésta" (5.62-63; *Practical Reason,* p. 65). No es —prosigue Kant, insistentemente— "que el concepto del bien como un objeto de la ley moral determine tal ley, sino al contrario, es la ley moral la única que determina y hace posible el concepto de bien en cuanto éste en verdad merece tal nombre" (5.64; *Practical Reason,* p. 66).

Ser bueno es, pues, ser algo deseado por una voluntad regida por la ley moral. Nuestra voluntad es de ésas, al igual que la de Dios. Kant traspone a la razón práctica humana la relación que él trató de elaborar anteriormente entre Dios y lo bueno de los resultados de sus elecciones. Lo que afirma es sorprendente: que Dios y nosotros podemos compartir ser miembros de una sola comunidad moral sólo si todos legislamos por igual la ley que hemos de obedecer. El Kant maduro no vacila en establecer una comparación explícita entre los agentes humanos y Dios. Cuando tratamos de originar una totalidad armónica de todos los fines, una totalidad hecha posible y regida por la ley moral, podemos considerarnos "análogos a la divinidad".[7] Leibniz sostenía que somos pequeñas divinidades en nuestra propia esfera, pero él no hubiera aceptado la teoría de Kant de que es la voluntad la que ocasiona la moralidad. Crusius de plano rechazó la afirmación de Leibniz de que somos semejantes a Dios; y se habría escandalizado de haber conocido la visión de Kant acerca de que nuestra voluntad nos brinda una ley que también debe serlo para Dios. Clarke no habría dicho que podemos ser semejantes a Dios, pero él pensaba que podemos autogobernarnos porque compartimos con Dios el conocimiento moral y éste nos mueve como a Dios mismo. Sin embargo, para Kant no es el conocimiento de la verdad moral independiente y eterna lo que nos pone en pie de

igualdad con Dios en la comunidad moral, sino nuestra capacidad para obrar y vivir según la ley moral. La invención de la autonomía brindó a Kant lo que él pensaba que fue la única teoría moralmente satisfactoria sobre el estatus de los seres humanos en un universo compartido con Dios.

2. DEL AUTOGOBIERNO A LA AUTONOMÍA

Montaigne abrió el camino a la filosofía moral moderna rechazando cualquier concepción de la moralidad como obediencia que él conociera; pero su rechazo era algo personal, como lo era también su estilo de autogobernarse. Ya en 1625 las presuposiciones psicológicas de la moralidad como obediencia fueron puestas en entredicho más formalmente, cuando lord Herbert de Cherbury sostuvo que cualquiera podía conocer los requerimientos de la moralidad. Varios filósofos ulteriores a él repitieron lo esencial de este argumento.[8] A mediados del siglo XVII los platónicos de Cambridge empezaron a ofrecer un panorama más esperanzador de nuestros deseos que el de Hobbes o el de los puritanos. Hubo pensadores ulteriores (algunos, como Shaftesbury, tuvieron el influjo directo de los filósofos de Cambridge) que explicaron minuciosamente este punto. Y finalmente se elaboró una gran variedad de nuevas opiniones sobre la psicología moral humana que vinieron a apuntalar las concepciones acerca de la moralidad como autogobierno.

El argumento de Herbert es que como Dios nos juzgará de acuerdo con qué tan bien acatemos las exigencias de la moralidad, y siendo Dios un juez justo, a todos nos debe de haber proporcionado la capacidad de saber lo que hemos de hacer. Contra las presuposiciones motivacionales que están tras las concepciones de la moralidad como obediencia, los filósofos sostenían que nosotros no somos egoístas por naturaleza, y que tenemos deseos benevolentes o la capacidad de disfrutar desinteresadamente con el bienestar de los demás, que es lo que la moralidad espera de nosotros. Clarke trató de operar yendo más allá de las contingencias del deseo, vinculando la motivación directamente a la conciencia inmediata de las leyes de moralidad. Price y Reid lo siguen cuando sostienen que todos pueden saber por igual lo que exige la moralidad y de este modo tener una razón que los mueva psicológicamente para obrar con propiedad. Sin embargo, Price y Reid no piensan que nos demos las leyes de moralidad que debemos seguir. Incluso si no necesitamos instrucción externa ni motivación externa, nuestro conocimiento moral es el conocimiento de un orden independiente de nosotros, y nuestra psicología nos permite que consigamos conformarnos con éste. Para estos pensadores sí nos autogobernamos, pero no somos autónomos.

Hume y Rousseau van más allá de estas opiniones y avanzan hacia concepciones de la moralidad como autonomía. Hume, quien omite completamente a Dios de su teoría, y considera la moralidad como algo "más propiamente sentido que juzgado" *(Treatise,* p. 470), no da cabida a argumentos sobre la igualdad en la capacidad de conocer las verdades morales. Así y todo, presupone que el sentimiento moral de aprobación y

desaprobación está presente en todos por igual. Es más, por lo menos las más de las veces, a todos nos mueven motivos que aprobamos, y cuando éstos no cumplen con su cometido surge un sucedáneo, un "sentido del deber", que viene a llenar el vacío que ellos dejan. Construimos complicadas prácticas cuando necesitamos que éstas permitan que nuestras vidas transcurran sin problemas; estos artificios generan su propia motivación naturalmente; y si bien nos referimos a ellos como leyes de naturaleza, Hume nos recuerda que son leyes que nosotros inventamos *(Treatise,* p. 543). Pensamos y hablamos como si los actos o la gente realmente tuvieran atributos morales, si bien Hume sostiene que esto es simplemente porque nuestros sentimientos morales se proyectan en un mundo que de otro modo es neutro *(Principles of Morals,* p. 294). Al ser morales, por consiguiente, no estamos siguiendo ninguna orden externa. Rousseau incluso va más lejos en la descripción que de nosotros hace como seres autónomos. Nuestra propia razón nos permite inventar una respuesta a una crisis en nuestro modo de existencia anterior y totalmente natural. Cuando el contrato social crea una nueva idea del bien común, el pensamiento activa en cada uno de nosotros un amor innato que nos permite tener control sobre nuestros deseos personales y actuar como miembros morales de una totalidad moral. Llegamos a ser libres porque podemos romper las cadenas que nos esclavizan a nuestros deseos naturales y vivir bajo una ley que nos hemos dado a nosotros mismos.

¿Son éstas concepciones de la moralidad como autonomía? Kant no lo hubiera considerado así. Según opina Hume, hemos sido determinados para sentir e inventar y actuar tal como lo hacemos. Sea cual sea la armonía existente en nuestra vida común, la causa de ella es una naturaleza que, felizmente, es armoniosa. Dado que la existencia y el contenido de la moralidad van determinados por la totalidad del universo del que formamos parte, para Kant la teoría de Hume no haría de nosotros seres enteramente autónomos. La teoría de Rousseau, dada su creencia en Dios, en el alma y en la inmortalidad, no es naturalista. No obstante, de forma muy afín a Leibniz, es tan determinista como la de Hume. Además, para Rousseau, si bien somos autónomos, es solamente como miembros de un tipo especial de sociedad. No somos individualmente autónomos por naturaleza. Como Hobbes, Rousseau piensa que no tenemos razones morales para estar de acuerdo con el contrato. No obstante, mientras Hobbes piensa que cualquier sociedad presente debe concebirse como una entidad que ha convenido en tener un soberano, al parecer Rousseau piensa que puede haber sociedades (corruptas, seguramente) cuyos miembros no han mejorado su moralidad conviniendo unos con otros en un contrato social. Es más, no queda claro exactamente qué orientación moral proporciona a sus signatarios el contrato de Rousseau como tal. Lo que Rousseau nos dice sobre Emilio aquí no nos ayuda. Nos muestra cómo Emilio va creciendo y llega al autogobierno personal, pero sin decirnos nada que indique que su libertad le da una nueva orientación moral. El autogobierno de Rousseau es algo vacío, al mismo tiempo que sólo disponible contingentemente.

Kant inserta su concepción de la autonomía en una psicología metafísica que va más allá de todo lo que vimos en Hume o en Rousseau. La autonomía kantiana presupone

que somos agentes racionales cuya libertad trascendental nos saca del ámbito de la causación natural. Corresponde a cada individuo, en el estado de naturaleza lo mismo que en sociedad.[9] Mediante ella, cada persona tiene un alcance que permite a la "razón humana común" saber lo que concuerda con el deber y lo que no concuerda con él.[10] La razón factual nos da a conocer nuestras capacidades morales, nuestra conciencia de una obligación categórica que podemos respetar ante los tirones que nos da el deseo. Como dichas capacidades están ancladas en nuestra libertad trascendental, no podemos perderlas, por muy corruptos que nos volviéramos. Kant ve su teoría como la única manera de defender la convicción que le dio Rousseau sobre la importancia de honrar el entendimiento moral común.

3. VOLUNTAD Y DESEO

Para Kant no podemos tener entendimiento empírico del aspecto de la voluntad que apuntala nuestra autonomía. Al ser noumenal, es en última instancia inexplicable. Al mismo tiempo, la voluntad forma parte de nuestra configuración psicológica; y al ponerse a elaborar lo que ésta debe ser para que pueda abrirse a la ley moral, Kant aprovecha elementos de muchos de sus predecesores.[11]

Para Leibniz y Wolff la voluntad no es una facultad de índole diferente del deseo. Es simplemente desear para alcanzar la máxima perfección disponible. Su única labor es comparar los objetos de diferentes deseos. Una vez que se ha hecho la comparación, la voluntad se muestra determinada a movernos hacia el objeto que promete mayor perfección. Esta opinión sobre la única función de la voluntad está abierta a Leibniz y a Wolff porque éstos sostienen que los deseos y los placeres no son sino percepciones confusas e indistintas de la perfección. No son, pues, de índole diferente en relación con las cogniciones, si bien son cogniciones que se centran en diferentes aspectos de la realidad que los que consideramos puramente teóricos.

Ya en 1764 Kant hizo observaciones que sugerían que él no sustentaba esta postura, y hacia 1770 había elaborado muchos conceptos de su rechazo general de la opinión de Leibniz-Wolff acerca de la sensación.[12] Un estudiante del curso de metafísica que daba Kant refirió con admirable concisión lo que éste opinaba al respecto:

> Wolff deseaba obtener todo de la facultad de conocimiento y definió el placer y la aversión *[Lust und Unlust]* como una acción de la facultad del conocimiento. También llamó a la facultad de motivación un juego de representaciones, y así meramente una modificación de la facultad del conocimiento. Aquí uno piensa que tiene unidad de principio… pero aquí esto es imposible [28.674].

Así que Kant se pone al lado de Locke en la forma en que él entiende el placer y el deseo. El placer es un sentimiento agradable provocado por objetos externos pero que no nos informa nada sobre ellos (5.206; *Judgment,* I.45). Los deseos son impulsos hacia las cosas, provocados por la conciencia de éstas, pero que, una vez más, no nos informan nada sobre lo que nos mueve. Como ni los placeres ni los deseos son cogniciones, no

pueden ser ni razonables ni irrazonables. A veces nuestros sentimientos llegan a tal intensidad que no nos permiten comparar los variados placeres y dolores que se nos presentan y nos hacen actuar sin pensar (7.254; *Anthropology,* p. 122). Entonces, nuestras pasiones son irrazonables no porque representen el mundo equivocadamente, como creen los seguidores de Leibniz, o porque sean provocadas por creencias falsas, como sostiene Hume, sino porque hacen que no logremos servirnos de la razón para ponerlas en perspectiva.

Leibniz y Wolff, que dan por consabida la existencia de un universo significativo y armonioso, opinan que los deseos y las pasiones son implícitamente algo ordenado y que con tan sólo acrecentar la precisión de nuestros pensamientos ese orden se hará más explícito. Kant no sustenta semejante opinión. Para él, la felicidad proviene de la satisfacción de nuestros deseos, que no podemos crear ni (tal como el mismo Kant finalmente admitió) erradicar.[13] Los deseos no poseen naturalmente ningún orden humanamente significativo, aun cuando son parte del orden natural. El desorden natural de las pasiones y deseos se da por sentado en la ética de Kant y es tan habitual como la falta de orden en la sensación lo es en la filosofía teórica. En la tercera *Crítica* Kant saca una cargada conclusión a partir de esta opinión. Kant dice que no podemos forjarnos ninguna idea imaginable de la felicidad, o de la completa satisfacción de nuestros deseos. Aun si la naturaleza obedeciera cada uno de nuestros deseos y nuestros poderes fueran ilimitados, nuestra idea de la felicidad es demasiado vacilante y fluctuante para permitirnos alcanzar lo que pensamos estar buscando. E incluso si no nos propusiéramos sino satisfacer "la auténtica necesidad natural en la que nuestra especie está completamente de acuerdo consigo misma", lo que entendemos por felicidad sería algo inalcanzable. "Pues la propia naturaleza [del hombre] no es de tal índole que pueda reposar o quedar satisfecha en algún punto con la posesión y el goce" (6.430; *Judgment,* II.92-93).

Para Kant la primera labor de la voluntad es tratar de poner orden en nuestros deseos, aceptando algunos como parte de nuestra felicidad y rechazando otros. Para esta labor, muy afín a Locke, Kant piensa que no es posible dar normas estrictas.[14] El egoísmo en la moral, como lo proponen Helvetius y La Mettrie, es por lo tanto una empresa desesperada. Pero hay una norma negativa: la de la moralidad. Y no es, como debieran ser las normas del egoísta, una norma instrumental, sino una que controla los fines que propone el deseo. La segunda labor de la voluntad es velar porque siempre se siga esta norma limitante.

Malebranche, Clarke y Price mantenían que la moralidad no puede ser entendida correctamente como algo que meramente nos orienta a originar felicidad o bondad. Como ellos creían que lo que nos mueve son las razones morales al igual que las que están basadas en el deseo, concluyeron que debemos poseer una facultad o poder que nos permita escoger entre ellas. Puede que Kant no haya conocido los escritos éticos de ninguno de ellos, pero en Crusius vio a un teórico que estaba tratando de hacer valer algo de lo que decían. Kant estaba de acuerdo con Crusius en que las exigencias de la moralidad son inconmensurables con las de la prudencia, que ambas pueden movernos y

que debemos disponer de un poder de elección que nos permita decidir de qué forma actuar.[15] Kant rechazó, pues, un aspecto importante de la relación de la voluntad que hacen Leibniz-Wolff, pero no toda. Para Leibniz, la voluntad, al igual que el deseo de alcanzar la máxima perfección posible, contiene su propia norma para tomar decisiones. Así, Leibniz difiere de Malebranche y Locke, quienes depositaron nuestra libertad en nuestra capacidad de suspender una elección y entonces simplemente escoger. Para ninguno de ellos el poder de elección tiene instrucciones propias; y en esto sus opiniones se asemejan a las de Clarke y Price, para quienes la voluntad no hace sino decir sí o no. No obstante, la voluntad según Crusius tiene sus propias instrucciones innatas para el ejercicio del gobierno. Claro que éstas son drásticamente diferentes de la simple norma de Leibniz, la cual prefigura sorprendentemente el tipo de complejidad que Kant atribuye a la racionalidad práctica. No obstante, tanto Crusius como Kant están de acuerdo en el punto de vista de Leibniz de que la voluntad es más que el simple poder de aceptar o rechazar un motivo propuesto.

Kant inicialmente siguió a Crusius en su opinión sobre la estructura del poder que nos permite autogobernarnos. Interpretó la voluntad como la exigencia racional de que haya coherencia en la acción. Al hacer frente a un deseo imperioso, la voluntad pondrá a prueba la aceptabilidad moral de una propuesta que lo satisfaga y proporcionará un motivo alternativo para resistirlo si la propuesta no pasara la prueba. En su obra ulterior Kant llegó a pensar que necesitaba añadir un poder de elección (el *Willkür)* a la voluntad como razón práctica, el *Wille.* El poder de elección nos permite decidir entre el llamado del deseo y el de la moralidad. Kant piensa que lo tendríamos incluso sin ninguna razón de tipo práctico. Funcionaría como la voluntad de Clarke, permitiéndonos escoger incluso cuando las alternativas son indiferentes; en otros casos, sus elecciones vendrían determinadas por las fuerzas relativas de los deseos y de las pasiones. La voluntad en sí misma no es libre ni no libre. Como pura razón práctica, nos proporciona permanentemente la opción de actuar sólo con base en la razón que nos da su propia actividad legislativa. El poder de elección, que nos permite optar por la moralidad o contra ella, es un poder libre. Como nos es posible escoger, nunca tenemos que acceder a deseos que, si bien son parte de nosotros mismos, nos los provocan nuestros encuentros con el mundo fuera de nosotros. Kant ha combinado una voluntad a lo Crusius con esa especie de libertad en la indiferencia que defendían Malebranche, Locke y Clarke, para permitir no solamente la espontaneidad sino la autonomía.

4. LEY NATURAL, OBLIGACIÓN Y NECESIDAD MORAL

La opinión que tiene Kant sobre los hechos de la psicología humana lo hace aliado de los empiristas; y no es, pues, de sorprender que los iusnaturalistas empiristas le hayan suministrado lo que él tenía por el problema esencial en materia de sociabilidad humana. Kant no aceptó la solución de los empiristas, pero pensaba que éstos estaban esencialmente en lo cierto al considerar que el conflicto social era el primer problema

para el que la moralidad tenía que convenir. Los teóricos de la ley natural pensaban que sólo sería útil una moralidad edificada en torno a un concepto específico de ley y obligación. Pero se metieron en camisa de once varas al explicar sus conceptos. El propósito de Kant con su teoría era despejar las dificultades. La solución que él propone a los problemas fue tan radical que habría horrorizado a los teóricos de cuyas opiniones había partido.

Una razón para estimar que Kant aceptó la problemática sobre el conflicto de la ley natural es porque él hace que el concepto de la ley moral sea esencial y define los demás conceptos morales en función de ésta. Al adoptar esta opinión rompe con Wolff y con Hutcheson; no obstante, esta postura es normal entre los iusnaturalistas. Christian Thomasius, por ejemplo, en su explícitamente pufendorfiano *Institutiones Jurisprudentia Divinae* (1688)[16] llega muy rápidamente a una definición de la ley en función del mandato de un superior (I.I.28). Después Thomasius define los conceptos de deber (I.I.33), derecho subjetivo (I.I.82), obligación (I.I.134), acción justa o correcta (I.I.143), acción permitida y honorable (I.I.145), y, por último, la persona justa (I.I.153), todos a través del concepto de ley. Leibniz, en cambio, elabora definiciones éticas en un orden diferente. Para él el amor precede a la ley y a la obligación. Empieza con la caridad o el amor que surge del conocimiento, y con este concepto da cuenta de la ley y de la obligación como algo que no necesita ningún legislador externo para ejercer su poder vinculante (véase el capítulo XII, sección 3).

Las aseveraciones de Kant sobre los aspectos empíricos de la naturaleza humana dan evidencia suplementaria de su aceptación de la problemática de la ley natural.[17] En la *Antropología* Kant dice que somos naturalmente proclives a la discordia y sólo la razón nos permite avanzar hacia la paz unos con otros. Nuestras inclinaciones a estar libres de la interferencia de terceros y nuestros apetitos sexuales pudieran no llevarnos a conflictos interminables, pero las *"manías sobre la honra, el poder, y la posesión"* sí lo harán, ya que sólo pueden satisfacerse en sociedad, y la índole de éstas implican competencia con los demás (7.322, 268; *Anthropology,* pp. 183 y 135). En los ensayos sobre historia Kant retrata a los humanos como seres que desean y necesitan la compañía y el apoyo unos de otros, mientras que al mismo tiempo resisten el control social y tienden a un engrandecimiento ilimitado de sí mismos. Kant dice que la naturaleza acarrea la evolución de las capacidades humanas por medio del antagonismo mutuo en la sociedad, explicando que

> por "antagonismo" se entiende la sociabilidad asocial de los hombres, o sea su propensión a entrar en sociedad, vincularse con una mutua oposición que amenaza constantemente con disolver la sociedad. El hombre tiene inclinación a asociarse con otros… Pero él también tiene una fuerte propensión a aislarse de otros porque encuentra en sí mismo… la característica asocial de querer que todo sea de acuerdo con su propio deseo (8.20-22; *History,* p. 15).[18]

Los partidarios de Grocio hicieron de la ley y de la obligación algo esencial para la moralidad, toda vez que piensan que los seres humanos son proclives al conflicto y que sólo las obligaciones que surgen de las leyes respaldadas por sanciones pueden

controlarlos. Los mandatos de Dios hacen que ciertos actos sean *moral* y no sólo prudencialmente necesarios. No podemos tratarlos como algo que nos muestra bienes que deseamos naturalmente y podemos alcanzar si obedecemos. Hacer tal cosa sería tratarlos como un mero consejo. ¿Cómo, entonces, hemos de entender nuestro motivo para obedecer las leyes de Dios? La motivación, para todos los iusnaturalistas, está vinculada al deseo y éste a su vez al bien. Sabemos que los bienes y los males están conectados a los mandamientos de Dios. Éstos son leyes, y las leyes son por naturaleza respaldadas por sanciones. No obstante, si obedecemos las leyes de Dios sólo para evitar el castigo, con eso difícilmente demostramos que tenemos caracteres moralmente admirables. La moralidad, entonces, parece ser algo puramente materialista. El deseo de mostrar gratitud a Dios obedeciendo sus mandatos sí podría mover a algunos. Pero queda claro que no va a mover a todos. ¿Pueden decir aquellos que carecen de dicho deseo que no podrían obedecer y en su incapacidad encontrar un pretexto para transgredir? En el capítulo VII, sección 5 seguí los esfuerzos de Pufendorf para vérselas con estos problemas, mostrando las dificultades que éste encuentra al explicar un motivo no material para la obediencia moral. Apunté que aunque recurre a una especie de reverencia hacia el mandato de Dios, Pufendorf no tiene una teoría adecuada de la voluntad para dar cuenta de ella. Y sugerí que esto es en parte porque su teoría sobre las entidades morales lo fuerza a intentar resolver, por primera vez, el problema planteado por los que sostienen que la moralidad exige un motivo que nos sustraiga del orden causal natural.

Como ya dije, Kant probablemente no había leído a Pufendorf, pero se enfrenta al mismo problema. Ve la ley y la obligación como algo que necesita explicarse en función de la necesidad moral, el concepto que dio tanto trabajo a Pufendorf. Kant está de acuerdo con Leibniz en que existen diferentes tipos de necesidad. No obstante, la necesidad moral de Leibniz, la necesidad de emplear los medios para alcanzar uno de mis fines, según el parecer de Kant, fiel a Crusius, no podría explicar nítidamente la obligación moral. Como ya lo observé anteriormente, Kant piensa que todos nuestros deseos de bienes específicos son contingentes. De ahí que cualquier deseo de ese tipo pueda abandonarse si el precio que hay que pagar para ir en su busca es demasiado grande. Esto nos permite escapar de cualquier obligación hacia los medios-fines en particular, para nuestro buen placer.[19] Estar prudencialmente obligado es como recibir un consejo, dejando al agente la opción de si debe o no ir en pos del fin que es el objeto del consejo.[20] Con Crusius, Kant sostenía que este tipo de obligación hipotética no capta lo que es esencial para la moralidad. No obstante, aun la relación de Crusius no satisface a Kant. Para aquél, los deberes distintamente morales surgen de las leyes que Dios ordena para alcanzar *sus* fines. Pero Kant ve la moralidad constituida por una ley que vincula independientemente de los fines de *quienquiera* que sea. La distinción entre los imperativos hipotéticos y los categóricos es, pues, de Kant, por muy cerca que Crusius haya estado de ella.

Kant también vio que la necesidad analítica de Leibniz sería inapropiada para explicar el tipo de necesidad que interviene en la moralidad. No fue sino al elaborar la idea de una

necesidad *a priori* y sintética cuando pudo pensar que tenía lo que necesitaba. Entonces podía decir que la ley moral constituye una necesidad sintética en todas las voluntades racionales, tanto la de Dios como la de nosotros. Ante los agentes finitos la necesidad aparece en términos de la obligación moral. Ésta no es la necesidad causal, así que podemos no lograr lo que es moralmente necesario que hagamos nosotros. La voluntad racional del propio agente ejecuta la tarea para la que los iusnaturalistas y Crusius introdujeron la voluntad de Dios. Promulga la ley que estamos obligados justificadamente a obedecer, independientemente de nuestros fines contingentes.

Si bien la voluntad racional pudiera dar cuenta de la necesidad moral y de las razones moralmente justificantes, Kant, alertado por Hutcheson, reconoció la necesidad de explicar el poder de conciencia que motiva esta necesidad o que incita a ella. Al final resolvió el problema introduciendo un motivo *a priori:* el respeto. Para hacerlo tenía que efectuar un corte fundamental con las teorías motivacionales de los perfeccionistas e ir mucho más allá de Pufendorf. El respeto es un motivo que, a diferencia de otros, no está orientado por el bien ni para el bien. Surge necesariamente de nuestra propia legislación de la ley moral. Si la conciencia del bien proporciona razones motivantes para actuar, el promulgar la ley moral también lo hace. Este punto es central para la ética de Kant. Para Leibniz y Hume, lo único que nos puede hacer actuar es el deseo. La disponibilidad de los motivos basados en el deseo, por tanto, es lo que dicta aquello que puede exigir la moralidad.[21] En cambio, Kant sostiene que "la capacidad moral ha de estimarse según la ley" (6.404; *MM,* p. 205). Puede hacerlo porque piensa que la razón práctica es en sí misma motivante.

Los iusnaturalistas vieron la moralidad como un medio de resolver el problema planteado por nuestra sociabilidad asociable. Rousseau pensaba que las dificultades de vivir juntos en un estado puramente natural, orientado solamente por un razonamiento de medios y fines, nos forzarían a buscar un nuevo tipo de racionalidad práctica. Se nos puede transformar en seres sociables con un contrato que nos exija ir en pos de la felicidad sólo cuando esto es grato a todos los que aceptan los términos de éste. Kant opina que lo que nos permite vivir juntos, pese a nuestra índole pendenciera, es que somos por nuestra propia naturaleza algo más que razonadores de medios y fines. Simplemente porque tenemos razón práctica podemos restringir nuestros deseos en nombre de una ley que exige la aceptabilidad universal de nuestros planes. Hacer lo que la ley dice que uno debe hacer es tan racional como hacer lo que lleva a cabo algo que uno quiere. Un motivo que no se origine de un fin es una contrapartida necesaria de una ley no teleológica de la acción humana. Kant piensa que se necesitan ambos para hacer que la ley venga antes del amor, o como diríamos, lo justo antes de lo bueno.

Si bien recurrir a una necesidad sintética y *a priori* y al motivo *a priori* que la ley moral acarrea lleva a Kant a pensar que él puede resolver el tipo de problema sobre la voluntad con que Pufendorf se enfrentó, lo hace a un precio que los iusnaturalistas no hubieran deseado pagar. Puede que Kant haya demostrado cómo hacer que la obligación y la necesidad morales sean algo esencial para la moralidad, al tiempo que se preserva la libertad de desobedecer la ley. No obstante, la autonomía de Kant no permite que la ley

moral la constituya el mandato de un ser racional hacia otro. Kant subvierte la teoría de la ley natural al reelaborar algunos de sus principios esenciales.

5. MÉTODO DE ÉTICA

Butler y los intuicionistas que lo siguieron sustentaban que todo el mundo, casi siempre y así nada más, ve o sabe lo que hay que hacer; sin embargo, no proporcionaban ningún método sistemático para alcanzar el conocimiento moral. Kant sostiene que todos pueden servirse del imperativo categórico para razonar lo que deben hacer en casos específicos y ver también por qué deben hacerlo. Lo mismo afirmaba Bentham de su principio sobre la felicidad máxima, si bien no hizo hincapié, como Kant, en el hecho de que esté al alcance del entendimiento común. Hasta donde yo sé, estos dos son los primeros filósofos en afirmarlo.[22]

Es claro que quienes sostenían que la mayoría de la gente no es capaz de reflexionar por sí misma en cuestiones morales estaban poco incentivados para buscar un método así. Hobbes suministraba una fórmula "con la que podemos saber de inmediato si lo que estamos haciendo va contra la ley de la naturaleza, o no". Esto se resume en la máxima consabida de "No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti", la cual, según Hobbes, hasta la persona más sencilla podría utilizar (*De Cive,* III.26). No obstante, Hobbes no intenta explicar por qué el método logra seleccionar actos que se hacen justos mediante características que no son las que éste emplea. Así que, incluso si su método de ética nos muestra cuál es el acto justo, no nos demuestra por qué lo es. Por consecuencia, los que lo utilizan tendrían que adoptarlo como un método fiable por un simple principio de autoridad. Locke quería que los labradores y las lecheras aprendieran la moral desde el púlpito; Wolff, de los profesores; ni ellos ni Spinoza, quien pensaba que la gente común necesitaba que le contaran cuentos para poder entender la verdad moral, se ofrecieron a explicar cómo la gente común, faltando las autoridades, había de tomar decisiones para la vida cotidiana. Incluso Crusius, pese a su insistencia en que debemos ver por nosotros mismos lo que Dios nos manda hacer, no opina que haya un método que muestre a todos lo que hay que hacer y por qué hay que hacerlo. La conciencia actúa mediante un sentimiento que nos dirige y nos motiva, sin mostrarnos por qué razón debemos seguir sus instrucciones. Puede que los académicos logren tener claro conocimiento de las perfecciones esenciales de Dios y del hombre y entonces inferir lo que hemos de hacer, utilizando el principio de que Dios quiere que hagamos lo que se ajusta a estas perfecciones esenciales (*Anweisung,* o *Guía,* pp. 214-215 y 226-227). Pero aunque ambos métodos siempre dan los mismos resultados, sólo uno está al alcance de todos (véase el capítulo XX, sección 6).

El método que usa Kant para la ética y la insistencia de los intuicionistas de que todos, así nada más, pueden ver lo que exige la moralidad es algo que tiene que ver tanto con lo epistemológico como con lo moral. Moralmente forman parte del esfuerzo por explicar y justificar el rechazo de las moralidades de obediencia. Desde el punto de vista

epistemológico están dirigidas contra el escepticismo moral. Los intuicionistas afirmaban, de manera llana y anticuada, que conocían los principios primordiales de la única manera en que pueden conocerse. El propio método de Kant es antiescéptico de manera bastante diferente, vinculándolo no con los intuicionistas sino con los sentimentalistas británicos. Shaftesbury, Hutcheson y Hume, todos sostienen que originamos la moralidad cuando sentimos una especie de aprobación particular hacia un deseo o motivo que observamos en nosotros o en terceros. Ya sugerí que su postura en cierta manera responde al escepticismo pirrónico, que se asemeja a la manera en que Montaigne vivió con esa opinión. En el capítulo IV, sección 2, dije que Montaigne no estima necesario ir más allá de las "apariencias" pirrónicas. En cambio, responde a ellas en función de lo que es más perdurable dentro de él. Su forma de gobierno se deja ver en su reacción a la manera en que las cosas le parecen ser —a los sentimientos que sus deseos, sus lecturas y su propia experiencia suscitan en él—. Sea cual sea la constancia que logre, ésta proviene de su pauta de gobierno, que es poco probable que sea la pauta de otros, pero que le proporciona suficiente orientación para ir viviendo su vida. Al mostrar cómo una evaluación que surja de uno mismo sobre los variados incentivos que uno siente internamente puede remplazar el conocimiento de los principios y valores que son dados externamente, Montaigne estaba apuntando a lo que he venido llamando aquí un método de ética. Si debemos vivir dentro de las apariencias, podemos encontrar nuestro camino entre ellas aun sin ninguna creencia fiable sobre cómo son las cosas de verdad.

Lo que la forma de gobierno de Montaigne le permitió hacer fue consentir en algunos de los llamados que sentía dentro de sí mismo, o bien rechazarlos. Malebranche, quien como todos los demás era lector de Montaigne, sostiene que cuando queremos consentimos en que nos mueva un deseo o motivo existente. La suspensión de la voluntad de Locke concluye con un consentimiento similar. Y así ocurre con la elección que hace la voluntad, tal como la ven Leibniz y Wolff. Crusius sostiene que únicamente actuamos cuando la voluntad engancha su fuerza con un deseo. Para estos autores, seguidores de Montaigne, el consentimiento sólo es moralmente sólido si se gobierna mediante una consideración externa al yo. La voluntad de Malebranche debería guiarse por el orden que muestran las ideas que están en la mente de Dios, la de Locke por las leyes de la naturaleza, la de Leibniz por el grado objetivo de perfección, la de Crusius por el mandato de Dios. Sin embargo, para Shaftesbury, Hutcheson y Hume la virtud moral únicamente necesita la aprobación sensorial de un acicate igualmente sensorial para la acción. Todos ellos ofrecen lo que podríamos considerar un método escéptico de ética (véanse los capítulos XIV, secciones 5 y 7, y XVII, sección 2). Dicho escepticismo no es cartesiano sino pirrónico —una forma de escepticismo que también tiene que ver con Kant—.[23]

Para Hutcheson y Hume, el que la facultad moral conceda su aprobación hace que ciertos motivos sean virtuosos; y es bastante posible que Kant haya entendido que Shaftesbury no decía más que eso. Según este parecer, la bondad moral no la descubre la facultad moral sino que ésta la constituye. El sentido moral es, entonces, como la pufendorfiana voluntad divina que crea entidades morales. Aunque el mundo sin

sentimientos morales contendría motivos orientados hacia el provecho de los demás, no contendría atributos morales. Es un universo neutro, y sólo nuestra respuesta a él hace que sea de otro modo. Si es nuestra aprobación lo que hace que algunos motivos sean buenos y otros malos, entonces no estamos sujetos a error, como lo estaríamos si tuviéramos que conocer un orden objetivo en la mente de Dios o un grado objetivo de perfección.[24] Y si nuestra propia aprobación hace que los motivos sean buenos, entonces, aunque le pese a Hobbes, cuando la gente común somete a prueba los motivos que propone la ley, no está empleando ningún criterio de segunda mano sobre la moralidad que una autoridad le ha suministrado. Todos podemos determinar lo que es justo y acertado porque nuestros propios sentimientos lo hacen justo y acertado.

Es claro que Kant estaba de acuerdo con este aspecto voluntarista del sentimentalismo, si bien rechazó la explicación sentimentalista sobre la aprobación. Pero el conocimiento que interviene en la moralidad kantiana como autonomía es un conocimiento de la forma de pensar que tiene el propio yo. Tal como Clarke, Kant apuntala su principio puramente formal en la necesidad de evitar la contradicción; a diferencia de Clarke, y a diferencia de cualquier filósofo que lo precedió, Kant hace de esto el único principio de la moral. Lo que ponemos a prueba al servirnos de ello son los deseos del yo. El mundo en sí mismo, ya sea conociéndolo como es, ya que vivamos en un ámbito de puras apariencias, no es la fuente de la orientación moral. Para Kant un mundo moral resultará, si es que resulta, de la orientación que proporcione la configuración interna de los agentes que sean sus miembros.

6. VIRTUD, AMOR Y PERFECCIÓN

Como Butler y sus seguidores intuicionistas, Kant se pronuncia firmemente por la creencia de que las opiniones morales racionales son esencialmente sólidas. A diferencia de Reid, Kant no afirma explícitamente que dichas opiniones deban emplearse como pruebas de algún principio moral que haya sido planteado. Sin embargo, es más importante para él que para Pufendorf o Spinoza o Bentham demostrar que las convicciones morales racionales que se hayan sustentado con la mayor solidez recibirían apoyo de su principio básico. Puede ser que no haya tenido mucho éxito para enfrentar este desafío, pero en su *Metafísica de las costumbres,* y aún con mayor lujo de detalles en sus conferencias sobre ética, sí que lo intentó. Tras varios cambios de opinión halló modos de incorporar la virtud, el amor y la búsqueda de perfección a una moralidad de ley básica.

Como Hume, y a diferencia de los perfeccionistas, Kant atribuyó un papel preponderante a su propia versión de la distinción que hace la escuela de Grocio entre los deberes perfectos e imperfectos. Esta distinción lo mantuvo ocupado toda la vida, si bien no la explicó concienzudamente sino hacia el final de su carrera, en *Metafísica de las costumbres.*[25] La emplea tanto para dar cuenta mucho más cabalmente de la virtud que los seguidores de Grocio, como para explicar dónde entra el amor en la moralidad.

En los *Fundamentos* Kant habla de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos, pero muy brevemente. Y en una nota a pie de página observa que un deber perfecto es "aquel que no permite ninguna excepción en provecho de la inclinación" (4.421n; *Foundations,* p. 39n), sugiriendo así que la única característica especial de los deberes imperfectos es que podemos ejecutarlos o no, según nuestra preferencia. Entonces Kant reformula la distinción entre los dos tipos de deber en función de la diferencia entre máximas que no pueden ser concebidas coherentemente como leyes universales y máximas que pueden ser concebidas como leyes pero no deseadas como tales (4.424; pp. 41-42).[26] Llegado a este punto de su reflexión, empero, Kant no habla de la virtud, y, en una frase, rechaza el amor como una inclinación o un sentimiento, o como una simpatía cariñosa. Por mandato no puede llegar. Debe ser remplazado por "la beneficencia que se desprende del deber", que es el amor práctico (4.399; pp. 15-16). Kant opina que el mandamiento de amor del Nuevo Testamento sería incoherente conceptualmente si se entendiera como algo que requiere un sentimiento.

En la *Metafísica de las costumbres* Kant presenta una opinión sustancialmente alterada. En lugar del principio práctico fundamental (en varias formulaciones) de los *Fundamentos,* ahora tenemos dos principios: uno que rige los deberes de la ley o de la justicia *(Rechtspflichten),* y el otro, los deberes de la virtud o de la moralidad *(Tugendpflichten).* Los deberes legales exigen de nosotros que ejecutemos acciones externas; los deberes morales, que tengamos en cuenta ciertas máximas. El principio de los deberes legales es que hemos de actuar externamente sólo de maneras que permitan "la libertad del arbitrio de cada uno de coexistir con la libertad de todos según una ley universal" (6.230; *MM,* p. 56). El principio de virtud es que hemos de "obrar según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal" (6.395; p. 198). Kant dice que estos fines son nuestra propia perfección y la felicidad de los demás. A la idea de obligatoriedad, sorprendentemente ausente de *Fundamentos,* se le asigna un papel por desempeñar. No obstante, ésta va aunada no a la distinción entre deberes perfectos e imperfectos, sino al principio de los deberes legales. Kant piensa que está haciendo valer una proposición analítica cuando dice que los actos a los que alguien tiene derecho pueden obtenerse apropiadamente mediante la fuerza (6.231; p. 57). Así y todo, la adopción de los medios, en principio, no puede forzarse. La virtud debe resultar de una libre elección (6.381; p. 186).

Los iusnaturalistas, al hacer que, por definición, la ley sea algo que puede hacerse cumplir, distinguían lo moral de lo legal entendiendo lo primero como la esfera de las leyes que vinculan a todos los seres humanos, y lo segundo como la esfera de las leyes que varían de un estado al otro. Pero los iusnaturalistas nunca fueron capaces de explicar cómo se nos puede obligar a abrigar los motivos solidarios que se requieren para la ejecución de los motivos imperfectos. Kant está de acuerdo con Thomasius, cuya obra sin embargo nunca cita, al resolver el problema diciendo que la fuerza está en casa sólo en la esfera de la legalidad, y que la ética se refiere a un aspecto de la acción igualmente importante, pero totalmente diferente. La virtud y un interés de principio por el carácter se sitúan dentro del ámbito de la ética.

Es significativo que Kant no se apoye en la tesis de Pufendorf de que los deberes perfectos son más importantes para la existencia de la sociedad que los imperfectos. Los deberes perfectos son anteriores a los imperfectos en que pormenorizan las condiciones bajo las que podemos actuar para llevar a cabo nuestros deberes imperfectos. No obstante, los deberes imperfectos son los que debemos realizar para adquirir mérito. Para Kant esto no es ninguna menudencia. Si no adquirimos mérito no tenemos derecho a la felicidad y no tenemos razón para suponer que la alcanzaremos. Pero buscamos la felicidad necesariamente, y nuestra voluntad de hacer sacrificios personales para actuar con justicia se vería obstaculizada si no pensáramos que nuestros propios deseos terminarían por ser satisfechos.

Una distinción entre los deberes perfectos e imperfectos retiene un lugar significativo dentro del campo kantiano de la ética. Hay deberes negativos de virtud que son precisos, y los hay positivos que no lo son. Así pues, la ley moral nos prohíbe suicidarnos, o rechazar que empleemos nuestras posesiones para nuestro propio bienestar. Como estos deberes son precisos, resultan perfectos; y nosotros, por ende, tenemos deberes perfectos para con nosotros y para con los demás, si bien sólo se nos puede obligar a realizar los que se refieren a los derechos de los demás. Los deberes imperfectos para con nosotros, como los que implican a los demás, nos exigen que tengamos ciertos fines, pero no podemos determinar solamente con base en motivos *a priori* qué hacer para alcanzarlos o qué actos expresarían lo mejor posible nuestro apego a estos fines. En consecuencia, en estos casos, "sólo se puede decidir lo que hay que hacer desde el Juicio, atendiendo a las reglas de la prudencia (las pragmáticas) y no a las reglas de la moralidad (las morales)" (6.43n; *MM,* pp. 228-229). Aquí Kant abandona la opinión sobre la ley natural, según la cual las virtudes son hábitos de obediencia a las leyes. No obstante, Kant sigue el rechazo de Grocio a la doctrina aristotélica del promedio, y su reemplazo de la perspicacia cognitiva del sabio aristotélico con la habilidad prudencial, que en sí misma no es señal o resultado de virtud alguna (6.404; *MM,* p. 205).

Oponiéndose a Hutcheson y a Hume, Kant sostiene que para la virtud se necesita que lo que nos mueva sea nuestra conciencia del principio moral básico y no el mero sentimiento, ni siquiera cuando es habitual. Tal como lo dijo Kant a sus estudiantes: "Se puede tener un corazón bondadoso en ausencia de la virtud, ya que ésta entraña un buen comportamiento con base en principios y no debido al instinto" (27.463; *LE,* p. 215). El agente virtuoso para Kant es fuerte o resuelto, no en el sentido que quería Descartes, de que se ciñera uno a un plan de acción, demostrando con ello el poder de la voluntad, sino en el de ser capaz de resistir el tironeo de los deseos, que nos tientan a actuar en contra de la moralidad (6.407-409; *MM,* pp. 207-209). Sin embargo, en su postura final, Kant admite que la preocupación directa por el bien de los demás tenga un papel de motivación inmediata en la moralidad. No actuamos pensando que estamos cumpliendo con nuestro deber cuando actuamos para practicar los deberes de la virtud. Si hemos llevado a cabo un deber de virtud, digamos que nos hemos señalado como nuestra propia finalidad el bienestar de un amigo. Al actuar para que esto ocurra, por consiguiente, nuestro propósito no es "cumplir con nuestro deber" sino "originar el bienestar de

nuestro amigo". Adoptamos esta finalidad por deber, no por amor; y aunque actuar por deber no es lo mismo que actuar partiendo del amor, éste puede añadirse.

> Hacer el bien es un deber. Quien lo practica a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor llega al final a amar efectivamente a aquel a quien ha hecho el bien. Por lo tanto, cuando se dice: *debes amar* a tu prójimo como a ti mismo […] significa […] *haz el bien* a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (6.402; *MM*, p. 203).[27]

Distinguiendo entre la moralidad que corresponde al ámbito del derecho y la que corresponde al de la virtud, Kant trató de resolver la tensión entre la ley y el amor que recorre los primeros tiempos de la filosofía moral moderna. Los iusnaturalistas no se hubieran mostrado tan insatisfechos con este elemento de la moralidad kantiana de autonomía como con su principio de base. A Hume mismo no le habría parecido totalmente ajeno a sus opiniones, y Smith habría visto que la *Metafísica de las costumbres* por lo menos acomoda la creencia de éste de que solamente la jurisprudencia puede dar normas precisas y definidas. Los perfeccionistas seguidores de Leibniz, sin embargo, se habrían mostrado bastante insatisfechos con el tratado final de Kant sobre la moral. Si consideramos la moralidad como un medio cuyo fin es el acrecentamiento de la perfección, no era de utilidad para ellos, y no había lugar conceptual para ello, hacer distinciones marcadas entre las leyes de la justicia y las leyes del amor, o entre los deberes perfectos y los deberes imperfectos. Kant rechaza la inveterada idea de que sólo hay una virtud (6.405; *MM,* p. 206). Para los seguidores de Leibniz todas las virtudes vienen siendo al final una sola virtud: la de acrecentar la perfección. Esa virtud no admite imprecisiones ni límites. Y como para Leibniz la metafísica suministra la teoría que permite que la filosofía moral sirva de guía a la práctica, nuestra primera tarea para todos es la autoperfección. Debemos tener un conocimiento preciso de la doctrina de las sustancias si hemos de ostentar una virtud y una justicia verdaderas.

El tipo de entendimiento del perfeccionismo de Leibniz-Wolff que motivó el rechazo rousseauniano de Kant es puesto en evidencia de forma impactante por un episodio de la vida de Salomón Maimón, un rabino indigente que se volvió hacia la filosofía tras abandonar Polonia y mudarse a Berlín en 1779. El empobrecido Maimón, en su calidad de erudito de valía, fue invitado a cenar a casa de un acaudalado comerciante, tras lo cual se le llevó a la habitación del hijo de éste. El hijo nos refiere:

> Cuando me dijo que el propósito de su viaje a Berlín era únicamente la búsqueda del conocimiento, le mostré unos libros de matemáticas, de los que me suplicó le leyera algunas frases en voz alta. Así lo hice; pero nunca me había sentido tan conmovido como entonces, cuando vi lágrimas brotando de sus ojos, y lo vi sollozar audiblemente. ¡Oh!, hijo mío, me dijo sollozando, cuán dichoso eres tú, que tienes y eres capaz de servirte de ellos, siendo tan joven, los instrumentos para la perfección de tu alma. ¡Señor de todo el mundo! Si alcanzar la perfección es la vocación del hombre, perdóname este grave pecado, pero dime, ¿por qué hasta ahora se han vedado a mi mísera persona los medios para vivir fiel a su vocación?[28]

Tras el impacto emocional creado por Rousseau, Kant, por supuesto, tuvo que rechazar el perfeccionismo de Leibniz. En su cátedra, cuando no en sus escritos, Kant volvió a tomarlo en cuenta repetidas veces. Para casi todos los 30 cursos que dictó sobre

filosofía moral se sirvió de dos libros de texto sobre Wolff de Alexander Gottlieb Baumgarten.[29] Uno de ellos expone los elementos de la teoría ética de Wolff, otro expone con lujo de detalles nuestros deberes específicos hacia Dios, hacia nosotros y hacia los demás. Casi siempre Baumgarten les dio a sus estudiantes tópicos morales, y Kant no los rechaza. Al contrario, los presenta como algo que es necesario no para la búsqueda de la perfección sino para el imperativo categórico.

Kant no abandona la idea de la autoperfección como una parte de la moralidad; sólo que él la transforma y hace de ella, tal como ocurrió con los platónicos de Cambridge, un asunto del corazón más que de la cabeza, de la voluntad y de los sentimientos más que del intelecto. Una nota al margen en su ejemplar de uno de los libros de texto nos da, concisamente, la opinión de Kant al respecto: "La proposición 'Haz de ti alguien perfecto' puede ser vista como el principio de la ética si se considera que dice simplemente 'Sé bueno, hazte merecedor de la felicidad, sé un buen hombre, y no solamente un hombre feliz'".[30] Lo que se necesita no es un mejoramiento interminable del alcance y de la precisión de nuestras cogniciones. Para Kant, siempre sabemos lo único que necesitamos saber para alcanzar la perfección moral: la ley moral. Nuestra labor no consiste en mejorar nuestro conocimiento, sino en acrecentar nuestra virtud —nuestra fuerza para obedecer la ley interpretándola de forma adecuada—. Como la perfección moral es una condición de la voluntad, sólo podemos intentar alcanzarla para nosotros mismos. No es asunto nuestro la perfección moral de terceros; su felicidad puede y debe serlo.

Tanto para Wolff como para Kant la autoperfección es un deber hacia uno mismo. Y Kant está de acuerdo con los seguidores de Wolff cuando sustenta que ese tipo de deberes "llevan el primer lugar y son los más importantes entre todos". No obstante, Kant opina que los seguidores de Wolff, y todos los demás, no logran entenderlos. No están ligados, tal como Wolff lo quiere, a la búsqueda de la felicidad propia. No son en absoluto deberes instrumentales.[31] Son necesarios respecto a la libertad cuyo portador es cada uno de nosotros. Hacer caso omiso de ellos es violar la condición que consiste en cumplir con nuestros deberes en general. Kant dice que perdemos todo valor interno si somos serviles o vendemos nuestro cuerpo a otros, o nos suicidamos. Si no llevamos a cabo nuestros deberes hacia nosotros mismos no podemos llevar a cabo nuestros deberes hacia los demás (27.340 y ss.; *LE,* pp. 122 y ss.). Y en ese caso no podemos contribuir a la perfección del mundo moral; pero ésa, dice Kant a sus estudiantes al final del curso, es la vocación definitiva del hombre. "Cada cual se ha de esforzar individualmente para adecuar su comportamiento a esta meta […] si todos quisieran comportarse de tal modo que su conducta se compadeciera con esta finalidad universal, se alcanzaría con ello la perfección suprema" (27.470; *LE,* pp. 220-222). Para los seguidores de Leibniz, Dios vela por que el mundo sea necesariamente el mejor mundo posible. Kant nos deja como responsabilidad perfeccionar el mundo lo mismo que a nosotros mismos.

[1] Stäudlin, 1822, pp. 960-961. La publicación de 1763 a la que Stäudlin se refiere es el ensayo *Distinción,* que se comentó en el capítulo anterior. De hecho, el ensayo no fue publicado sino hasta 1764; véase *TP*, p. lxiv. Para una estimación diferente de Kant, véase al historiador inglés Blakey, quien sostiene que los pensadores de la Europa continental tienen en general "una disposición a adoptar teorías fantásticas, y conjeturas disparatadas y extravagantes", y que Kant es totalmente ininteligible: "Si fuera posible extraer toda la jerga verbal de las escuelas, desde la era cristiana hasta el siglo XV, y ponerla en un solo libro, aun así éste distaría mucho de presentar la oscuridad de la *Filosofía crítica".* Blakey, 1833, II.299, 313.

[2] El propio Stäudlin, 1822, nota las Conferencias Gellert de Crusius justo unas cuantas páginas antes, en la p. 954.

[3] Antes, en la primera *Crítica,* Kant había rechazado el voluntarismo diciendo que puede que no consideremos las leyes morales como "accidentales y como derivadas de la mera voluntad del Gobernador" del mundo. *Pure Reason* A818-819 = B846-847.

[4] Véase asimismo el comentario en los apuntes de lectura de estudiante de que "la virtud debe imputársenos más a nosotros que a los ángeles, toda vez que éstos no tienen muchos impedimentos para alcanzarla" (2.27.292; *LE,* p. 84).

[5] Hasta donde yo sé, los comentaristas no se han ocupado del tema. Casi nadie comenta el prefacio en detalle. Rüdiger Bittner le otorga un examen meticuloso en "Das Unternehmung einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", en Höffe, 1989, pp. 13-30. En él Bittner sostiene que ni la exclusión que hace Kant de todo fundamento empírico para la ley moral ni la extensión de la validez de ésta a todos los seres racionales se coligen de la necesidad que Kant le atribuye; sin embargo, no adopta la tesis de que es evidente que debe haber un filosofía moral pura y una moralidad pura que vincule a todos los seres racionales (p. 25). Ludwig Siep, en "Wozu Metaphysik der Sitten?", en Höffe, 1989, pp. 31-44, también comenta el prefacio, pero, una vez más, sin tomar en cuenta sus líneas relevantes.

[6] A diferencia de Clarke y otros que abogaban por la inmortalidad con base en que la injusticia en esta vida debe ser enmendada en otra, Kant hace descansar nuestra creencia en la inmortalidad sobre la necesidad de que nos aproximemos a la perfección moral.

[7] "Sobre el antiguo dicho: Eso podrá ser cierto en teoría, pero no funciona en la práctica", 8.280n; *Political Writings,* p. 65n.

[8] Véase Barbeyrac, *Historical Account,* II.3-4. J. G. Heineccius, cuyo tratado sobre la ley natural, publicado primero en latín en 1737, fue traducido al inglés por George Turnbull en 1743, tiene la misma opinión: "Todo principio científico debe ser verdadero, evidente y adecuado; razón por la cual el principio científico, respecto a la ley natural… debe ser evidente, y no sólo en el sentido de que sea inteligible al letrado, sino universalmente, tanto al inculto como al culto, pues todos deben amoldarse a la ley de naturaleza por igual… un principio de la ley natural demasiado sutil es sospechoso, ya que todos son… sin excusa posible, incluso los iletrados y aquellos que son ajenos a las sutilezas de una refinada filosofía, en caso de que agravien la ley de naturaleza". Heineccius, I.LXVIII, I.45-46. Crusius también se sirve de este argumento; y véase el capítulo XXI, nota 41, para la súplica que hace Rousseau a favor de algo parecido.

[9] *Pure Reason,* A810 = B838: "la ley moral obliga a cada uno […] aunque otros no se comporten de acuerdo con esa ley".

[10] Kant no recurre al argumento de Herbert sobre la justicia de Dios para demostrar que todo el mundo debe tenerla. Puede que esté sugiriendo ese argumento en su observación de que "hubiéramos conjeturado de antemano que el conocimiento de lo que todos estamos obligados a hacer y también saber habría estado al alcance de todos" (4.404; *Foundations,* p. 20). Pero también puede estar proponiendo que la moralidad misma no habría de ser justa donde tal conocimiento no estuviera al alcance de cada uno.

[11] Para una exposición más completa, véase Schneewind, 1997b.

[12] Véase "On Sicknesses of the Head", 2.261, y la "Inaugural Dissertation", 2.394, *TP,* p. 387; 2.405; *TP*, p. 399.

[13] Contrastar 4.428; *Foundations,* p. 46, con 6.58, 28 y 36; *Religion,* pp. 23, 31 y 53. Kant no se pone tan entusiasta en materia de pasiones como Descartes. "Examinando las pasiones —nos dice Kant—, las he encontrado buenas casi a todas, y de tal utilidad en esta vida que nuestra alma no tendría razón para desear permanecer unida a su cuerpo, siquiera un minuto, si no pudiera sentirlas" *(Writings,* III.300).

[14] *Cf.* 6.215-216; *MM,* pp. 43-44.

[15] Kant poseyó la obra de Maupertuis (véase Warda, 1922) y así puede haber estado consciente de su vehemente declaración sobre la estricta conmensurabilidad de todas las razones para actuar.

[16] Las referencias corresponden al libro, sección y números de párrafo de Thomasius, *Institutiones Jurisprudentia Divinae.*

[17] Para un extenso comentario sobre este aspecto de las opiniones de Kant, véase Wood, 1991. Disiento en varios puntos interpretativos de esta obra, pero el comentario de Wood acerca de las formulaciones sobre los datos empíricos sobre la naturaleza humana es excelente. Brender, 1997, es un comentario muy útil sobre las dificultades sociales y psicológicas que Kant piensa que los agentes morales enfrentan al apoyar la visión del mundo que deben sustentar.

[18] Véase también "Conjectural Beginning of Human History", donde el toque rousseauniano en el pensamiento histórico de Kant es bastante evidente. 8.109-124; *History,* pp. 53-68. *Cf.* 6.471, *MM,* p. 263: "El hombre es un ser destinado a vivir en sociedad (aunque también es insociable, sin embargo)".

[19] Tenemos que ir en busca de la felicidad, pero siempre podemos negarnos a hacer de la satisfacción de un deseo específico parte de nuestra felicidad, así como podemos negarnos, con base en motivos morales, a aceptar un deseo como una razón para actuar.

[20] Tal como lo anoté en el capítulo XII, sección 5, a Barbeyrac poco le faltó para señalar exactamente esta dificultad en la opinión de Leibniz.

[21] "No hay pasión… capaz de controlar el afecto interesado, si no es el afecto mismo, alterando su dirección." Así explicaba Hume la fuerza motivacional tras la justicia; no obstante, este punto es general *(Treatise,* p. 492).

[22] Paley pone como objeción a la teoría iusnaturalista de Grocio que ésta no sirve para un sistema de ética cuyo objetivo es "dirigir las conciencias particulares en la conducción general de la vida humana" *(Principles,* ix). Sin embargo, aunque Paley sostiene un principio como el de Bentham, no dice nada sobre el uso que de él hacen los individuos. En cambio, sí resalta la importancia de las normas generales y de los hábitos que surgen al seguirlos.

[23] Tonelli, 1967, pp. 100-102, dice que Kant tendría por escéptico al que contrapone las apariencias a las apariencias.

[24] Claro que podemos equivocarnos acerca de nuestros propios motivos (y Kant piensa que somos propensos a ello).

[25] En lo que sigue estoy muy en deuda con Kersting, 1982. Para el perdurable interés de Kant por esta distinción, véase el ensayo de 1763 sobre las "Negative Magnitudes", 2.182-184, *TP,* pp. 221-223; la mención en *Sueños,* apuntada en el capítulo XXII, sección 6; *Reflexionen,* 19.10 (núm. 6457), 17 (núm. 6469), 30 (núm. 6498), 51 (núms. 6517-6519), que son de los primeros escritos; 94 (núm. 6582), 102 (núm. 6597), 105 (núm. 6603), 125 (núm. 6653), 138 (núm. 6709), 152 (núm. 6760), que datan probablemente de finales de la década de 1760 y principios de la de 1770; 261 (núm. 7165), 308 (núm. 7309), entre las últimas notas.

[26] Comentando el deber de ayudar a los demás, Kant contrasta los deberes que son necesarios para la perduración de "la humanidad" y los deberes que van más allá de la amabilidad, una versión de la explicación que da Puferndorf sobre esta distinción (4.430; *Foundations,* pp. 48-49).

[27] Kant decía cosas similares en sus conferencias sobre ética, en una etapa muy anterior. Véase, por ejemplo, 27.417, 419; *LE,* pp. 180 y 181.

[28] Maimón, pp. 344-345, citado allí de unas memorias sobre Maimón publicadas en 1801.

[29] Para el número de veces que Kant dictó cursos sobre ética, véase Arnoldt, 1909, pp. 173-344, que es la obra de base sobre la labor docente de Kant. Véase también Stark, 1993, pp. 326-327, para una consideración adicional sobre sus libros de texto, así como la introducción a *LE.*

[30] *Reflexionen,* 19.298 (núm. 7268).

[31] Esto pone a Kant en oposición a la mayoría de sus predecesores. Pufendorf, Clarke, Hutcheson y Crusius, todos tratan los deberes hacia uno mismo como los que se refieren a uno mismo pero que se deben a Dios o a otras personas —los deberes de mantenerse en capacidad de obedecer o de ayudar—. Butler opina que la preocupación prudencial por nuestro propio bienestar merece aprobación moral, y Price sostiene que como nuestro deber es originar la felicidad en general, nuestro deber es asimismo preocuparnos por nuestra propia felicidad. Kant, en cambio, hace de la búsqueda de nuestra propia felicidad parte de los medios necesarios para mantenernos virtuosos.

EPÍLOGO

XXIV. PITÁGORAS, SÓCRATES Y KANT: PARA ENTENDER LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MORAL

"En la filosofía moral no hemos llegado más lejos que los antiguos", les decía Kant a sus estudiantes (9.32 y 28.540). Kant no se mostraba modesto en cuanto a sus propios logros en la teoría del conocimiento. ¿Por qué no pretender que su entendimiento crítico de la moralidad era tan revolucionario como su homólogo epistemológico? No hay duda de que reflexionó mucho al respecto. A diferencia de Aristóteles, que resumió las opiniones de sus predecesores en la metafísica pero no en la ética, Kant regularmente enseñaba a sus estudiantes algo sobre la historia de la filosofía moral, y en especial sobre los antiguos. Kant parece haber dictado menos a menudo clases sobre la historia de otras disciplinas filosóficas, pero esbozó un importante ensayo, de primerísima calidad, que ofrecía una evaluación sobre los más recientes adelantos de la metafísica.[1] ¿Es únicamente debido a que ninguna academia organizó un concurso sobre el tema por lo que Kant no escribió ningún ensayo comparable sobre los adelantos de la ética?

Plantearse estas preguntas es plantearse preguntas sobre cómo entendía Kant su propia historicidad como filósofo. La cuestión nos lleva a preguntarnos qué tan bien entendía Kant la cuestión de la ética filosófica. En el capítulo XXII, sección 2, di algunas indicaciones sobre que, en un periodo formativo, Kant se sentía incómodo en cuanto a la vocación de filósofo. También apunté su rechazo de la creencia de Wolff en la necesidad social de tener pronunciamientos autorizados sobre la moralidad que provinieran de eruditos que pasaban su vida estudiándola. ¿Cuál era, entonces, según el parecer de Kant, la importancia de la filosofía moral —si la tenía—?

Para contestar a estas preguntas necesitamos averiguar qué versiones de la historia de la filosofía moral estaban a disposición de Kant. Pero aquí, la situación es un tanto más complicada de lo que pudiéramos suponer.

1. LA SAGA DE SÓCRATES

Tratar la filosofía moral como una disciplina aparte, con su propia historia, y no simplemente como una parte de la filosofía que hay que cubrir en las historias generales, comenzó en el siglo XVII, con las historias de las teorías sobre la ley de naturaleza y de las naciones. La más notable de éstas es a la que me he referido varias veces: la importante *Relación histórica y crítica de la ciencia de la moralidad,* que Jean Barbeyrac publicó en 1706 como prefacio a su traducción francesa de *De Jure Naturae et Gentium,* de Pufendorf. Adam Smith incluyó una reseña parcial de la obra de sus predecesores en *La teoría de los sentimientos morales;* no obstante, la primera historia

completa fue la obra de Stäudlin de 1822. Ha habido otras historias de la ética desde entonces, y el campo de la historia de la ética ahora parece haber alcanzado cierto reconocimiento como una subespecialidad dentro de la historia general de la filosofía. Así y todo, ha habido pocos comentarios sobre los problemas específicos de historiografía que esto plantea.[2] Esto en parte quizá se deba al hecho de que parece no haber controversia sobre la idea general de la historia de la ética.

La versión sobre la historia de la filosofía moral más comúnmente aceptada hoy en día se remonta por lo menos hasta Jenofonte. Éste nos dice que Sócrates rompió con sus predecesores al prestar atención a una nueva serie de problemáticas. Él no cuestionó, como ellos, el cosmos y la naturaleza de las cosas en general. En vez de ello, se interrogó sobre los asuntos humanos (*Memorabilia,* I.11-12). Cicerón explica este punto detalladamente. "Sócrates, en cambio —según Cicerón—, hizo, el primero, descender del cielo a la filosofía y la colocó en las urbes […] y la obligó a investigar sobre la vida y las costumbres y las cosas buenas y malas" (*Tusculan Disputations,* V.iv.10-11). En el primer párrafo de *Utilitarismo* (1861), John Stuart Mill apela a esta tradición. "Desde los inicios de la filosofía", dice Mill,

> la cuestión relativa al *summum bonum* o […] los fundamentos de la moral, ha sido considerada como el problema prioritario del pensamiento especulativo […] Y después de más de dos mil años continúan teniendo lugar las mismas discusiones. Los filósofos siguen alineados bajo las mismas banderas rivales y ni los pensadores ni la humanidad en general parecen haberse aproximado un tanto más en la actualidad a un parecer unánime sobre el tema, que cuando el joven Sócrates escuchaba al viejo Pitágoras y sostenía […] la teoría del utilitarismo frente a la moral popular practicada por los denominados sofistas.*

Mucho antes de Mill, Hobbes dio notable expresión a una variante de la historia de Sócrates sin hacer mención al héroe de ésta. Como ya lo señalé (capítulo v, sección 4), Hobbes concede que hay "sentencias morales" razonablemente apropiadas entre los nativos de Norteamérica. Así como hay maíz y uvas que crecieron silvestres antes de que se conociera su uso y la manera de cultivarlos, "así también existieron desde el principio diversas especulaciones verdaderas, generales y provechosas, que vienen a ser los fundamentos naturales de la razón humana". Para mejorarlas se necesita la filosofía, y ésta a su vez necesita el ocio. No obstante, los griegos, que disponían de tiempo en abundancia, no avanzaron mucho en materia de filosofía moral; ni tampoco los judíos, pese a tener una "escuela de la ley de Moisés". Hobbes menciona a Cristo pero todo lo que de él dice es que los judíos no consiguieron entenderlo (*Leviathan,* XLVI.6-12). Y nos deja deducir lo que sabemos que él ha afirmado por otra parte, a saber, que él mismo fue el primero en remplazar la creencia moral natural con una ciencia de la moralidad que transforma estas creencias en conocimiento moral (*cf.* XXX.5).

Mill ofrece una teoría para explicar el hecho de que el primer principio de la moralidad es algo que queda abierto tras tantos siglos de investigaciones. Mill dice que en todas las ciencias salen a la luz mucha información y muchos teoremas de bajo nivel, mucho antes de que se descubran los principios básicos. La humanidad aprende muchas verdades más o menos generales a partir de la experiencia; sólo más adelante un análisis minucioso nos permite obtener los conceptos y principios fundamentales de una ciencia a partir de un

montón de detalles. Las creencias morales son como cualquier otra. De ahí que no sea sorprendente que el sentido común posea algunas *creencias* sólidas sobre las normas morales. Sin embargo, nuestro *conocimiento* sobre la moralidad no será seguro sino hasta que descubramos sus verdaderos fundamentos *(Utilitarismo,* I.1-2).

Todavía es normal decir que la filosofía moral empezó con Sócrates y que desde entonces no ha cesado de avanzar. Así, Bernard Williams empieza un estudio capital sobre la filosofía de la manera siguiente: 'No es una pregunta trivial —dijo Sócrates—: estamos hablando acerca de cómo debe uno vivir'. Al menos así parece registrarlo Platón en uno de los primeros libros escritos sobre el tema […] Los objetivos de la filosofía moral […] están vinculados a la suerte de la pregunta de Sócrates".[3]

Conforme a lo que llamaré la saga de Sócrates sobre la historia de la filosofía moral, la situación en que nos encontramos es la siguiente. Si bien no hemos llegado a ningún acuerdo sobre las bases de la moralidad, conocemos las obras que los filósofos morales tendrían que emprender. Estamos tratando de responder a la pregunta que planteó Sócrates: ¿cómo vivir? La gente siempre ha tenido opiniones al respecto, pero es muy difícil obtener una respuesta incuestionable basada en un fundamento innegable. Es tan difícil que los escépticos nos piden que dudemos de que haya una respuesta, o incluso de que se trate de una verdadera pregunta. Como dice Mill, quizás esta dificultad existe en todas las disciplinas. O quizá, como otros piensan, hay problemas particulares sobre la moralidad que dificultan el desempeño de su teoría, más que en el caso de la física. Puede que estos problemas expliquen el hecho de que, como suele aceptarse, ni siquiera hayamos avanzado hacia la respuesta, y mucho menos que la hayamos encontrado. Aun así, los problemas siguen en pie y debemos seguir trabajando sobre ellos. Si estudiamos la filosofía moral de épocas pasadas es para poder formarnos una idea sobre lo que hicieron nuestros predecesores, o por lo menos para evitar sus errores.

2. LA SAGA DE PITÁGORAS

Como hoy en día la saga de Sócrates se da simplemente por sentada, es importante ser consciente de que por muchos siglos se profesó ampliamente una opinión alternativa sobre la historia de la filosofía moral. Como la saga de Sócrates, la de Pitágoras conlleva una opinión precisa sobre las tareas que deben llevarse a cabo en la disciplina. La tesis subyacente de una historia alternativa es que las verdades esenciales de la moralidad no son las últimas que se han descubierto. Se les conoce desde que los hombres han estado viviendo juntos. Por consiguiente, sea lo que sea la filosofía moral, no es una búsqueda de un conocimiento científico hasta ahora ignorado.[4]

La historia alternativa adopta varias formas. La versión más antigua da importancia a la pregunta que la mayoría de nosotros no nos plantearíamos espontáneamente. Estaremos dentro de la saga una vez que veamos por qué podemos formularla. La pregunta es: ¿era judío Pitágoras?

El trasfondo de la cuestión es la presuposición de que el relato bíblico proporciona el marco incuestionable dentro del cual puede situarse toda la historia del hombre. El *Discurso sobre la historia universal* (1681), de Bossuet, acaso sea el mayor monumento moderno que se haya edificado sobre esta presuposición, pero no es el único. Como lo demuestra el estudio de Santinello sobre las historias renacentistas de la filosofía, durante mucho tiempo fue común presuponer que toda la sabiduría venía de Dios. Por consiguiente, una labor primordial para los historiadores era explicar la presencia de tal sabiduría en las culturas que no descendían directamente de los judíos.[5] Los que emprendieron esto creían que la filosofía era una actividad humana importante, que debe tener un papel asignado providencialmente. Pero tenían un problema particular en lo tocante a la moralidad y la relación que tiene ésta con la filosofía moral. La verdad sobre la moralidad fue revelada en una etapa muy primitiva de la historia humana, y en nada ha cambiado. William Law, cuando aboga contra Mandeville, nos ofrece una declaración tersamente dieciochesca sobre este punto:

> Se supone que cuando la familia de Noé salió del arca estaba tan bien educada en los principios de la virtud y de la sabiduría moral como lo ha sido cualquier otra persona desde entonces; hubo un tiempo en que toda la gente en el mundo era muy versada en materia de virtud moral…
>
> Por lo tanto, quien da cuenta del origen de la virtud moral como algo *ulterior* lo hace *falseando* las cosas.[6]

La creencia de que la revelación de Noé fue el origen del conocimiento moral mismo haría que fuese natural que nos preguntásemos para qué existe en última instancia la filosofía moral. Esto nos llevaría asimismo a preguntarnos sobre cómo pueden haber sido los griegos quienes la iniciaron.

La respuesta a la primera pregunta está en la pecaminosidad del ser humano. Nuestra naturaleza fue dañada por la Caída. No solamente debilitó nuestras facultades, disminuyendo nuestra capacidad para entender los mandatos de Dios y aceptarlos, sino que también desató todas nuestras pasiones. Los pecadores empedernidos, empujados por sus deseos, buscan rehuir los remordimientos de conciencia, así que cierran los ojos a los claros dictados de ésta. Dichos pecadores también intentan enturbiar y confundir los pensamientos morales de aquellos a quienes desean embaucar con sus malignas artimañas. El razonamiento errado es uno de sus instrumentos esenciales. Ahora bien, la razón es uno de los dones de Dios a la humanidad. Entre otras cosas, nos permite encontrar apoyo aunque sólo sea en algunos de los conocimientos morales que necesitamos, una vez que la revelación ha cesado. Si bien la razón hace que la filosofía moral sea posible, la soberbia lleva a que los hombres traten de superarse unos a otros, inventando estratagemas y sistemas de moralidad, de suerte que ésta se pierde enmedio de sus disputas. Como las causas del empleo desacertado de la razón y de que haya mala filosofía están ahora incrustadas en nuestra naturaleza, la filosofía buena y definitiva no triunfará sino una vez pasado el último juicio. No obstante, hay que continuar la batalla. La filosofía moral debe entenderse como un campo de batalla más en la pugna entre el vicio y la virtud.

En cuanto a los griegos, puede que sea misterioso *por qué* Dios los escogió para ser los primeros en filosofar. Sin embargo, podemos averiguar *cómo,* careciendo de las revelaciones de Noé y de Moisés y siendo tan corruptos como el resto de la humanidad, pudieron desempeñarse tan bien con la moralidad (qué tan bien lo hicieron es, una vez más, objeto de debate). Y aquí llegamos a Pitágoras.

En la *Magna Moralia,* I.1, Aristóteles dice que Pitágoras fue el primero que intentó tratar de la virtud. Esta observación fue citada a menudo.[7] Y dado el prestigio de Aristóteles como el primer historiador del pensamiento antiguo, es difícil pedir un testimonio más impresionante. Podemos descubrir la importancia que tiene la prioridad de Pitágoras a partir de una observación entre paréntesis que Scipion Dupleix añade al afirmarlo. En *L'ethique ou philosophie morale,* de 1603, dice que si bien a Sócrates se le encomia por su comentario sobre las normas que da la filosofía moral, él no fue el primero en entrar en ese terreno: "Es cierto que el mismo Pitágoras, a quien los griegos consideraban un filósofo de su nación (aunque san Ireneo nos asegura que era hebreo y que leyó los libros de Moisés), había tratado dignamente la moralidad" antes que Sócrates lo hiciera.[8] Aquí, como en cualquier otra parte, Dupleix no era nada original. Ficino, por ejemplo, pensaba recordar que san Ambrosio "demostró que Pitágoras era hijo de un padre judío"; y había otros.[9] Así que de este modo se resuelve el problema de la transmisión. Si Pitágoras fue quien inició la filosofía moral entre los griegos y era judío, queda claro cómo los griegos se las arreglaron para lograr que el tema siguiera avanzando.

No todos pensaban que Pitágoras fuera de verdad judío; no obstante, había historias casi tan buenas como la primera. Era un lugar común decir que los griegos habían tomado mucho de los judíos.[10] John Selden, quien hizo remontar nuestro entendimiento de la ley natural a los mandamientos de Noé, dedicó copiosas páginas de su obra, *De Jure Naturali et Gentium,* de 1640, a analizar el testimonio de los autores judíos y cristianos sobre la influencia judía en Pitágoras. Él prefería las autoridades griegas a las judías porque pensaba que tenían menos intereses creados de tipo doctrinal en probar que existía esa deuda con los judíos. Su conclusión es que el peso de la evidencia deja claro que Pitágoras,

> el primer mentor de teología griega y el primero en recibir el nombre de filósofo, a quien algunos también atribuyen la primera doctrina en Grecia sobre la inmortalidad del alma… y otros desean atribuirle las primeras discusiones sobre las virtudes, o sea los principios de la filosofía moral… consultaba y escuchaba a los hebreos.[11]

Selden piensa que es bastante posible que quien dio clases a Pitágoras fuera nada menos que el profeta Ezequiel.

También Henry More explicita la importancia de la deuda que tiene la filosofía griega con los judíos:

> Ahora bien, que Pitágoras haya bebido su conocimiento de las fuentes hebreas es lo que todos los autores, tanto sagrados como profanos, no dejan de atestiguar y afirmar. Que Platón haya tomado de él lo primordial de su conocimiento acerca de Dios, de la inmortalidad del alma y de la forma de conducirse en la vida y

observar buenas maneras, es algo que nadie ha puesto en duda. Y que eso se propagó a partir de él, trasmitiéndose a las escuelas de Aristóteles, y se difundió a casi todo el mundo, es igualmente algo que todos certifican.[12]

Tenemos aquí el germen de una historia de la filosofía moral, y no sé qué tan antigua pueda ser.[13] No obstante, pienso que una u otra versión de lo que llamaré la saga de Pitágoras debe de haber sido supuesta, aun si indistintamente, por muchísimos filósofos.

3. REVELACIÓN Y RAZÓN

Con este tipo de esquema histórico hay un amplísimo margen de maniobra. Y lo más importante es que deja un papel para la razón al tiempo que no hace superflua la revelación.[14] Esto a su vez ocasiona una saga religiosa, un tanto menos completa, sobre la historia de la filosofía moral. Locke y Clarke en Inglaterra y Crusius en Alemania, todos interesados en defender la opinión de que la mora lidad, *actualmente,* no depende de la revelación, siguen estando determinados a quedarse con la revelación como algo históricamente esencial, remplazando la revelación que Pitágoras tomó de Noé con la de Cristo, como si sólo mediante ésta fuéramos capaces de conocer toda la verdad sobre la moralidad. Según Locke, parece que

es una tarea demasiado difícil para la razón por sí sola asentar la moralidad en todas sus partes sobre su fundamento verdadero… Vemos qué tan poco éxito han tenido en esto los intentos de los filósofos anteriores a la era de nuestro Salvador… Y si bien, desde entonces, los filósofos cristianos los han superado con creces, no dejamos de observar que el conocimiento primigenio de las verdades que han añadido se debe a la revelación (*Reasonableness of Christianity,* p. 61).

Ahora que Cristo nos ha revelado la verdad, podemos ver por nosotros mismos lo razonable que es su enseñanza, e incluso podemos transformar nuestro conocimiento en una ciencia demostrativa.

Para nosotros es significativo que Crusius también haya aceptado una versión racionalizada de la saga de Pitágoras que omitía a los judíos. Una verdad es razonable y filosófica, nos dice Crusius en el prefacio a su tratado sobre ética, cuando puede probarse con argumentos válidos a partir de puntos racionales. No importa dónde lo hayamos aprendido por primera vez.

Los deberes que la religión cristiana nos impone están basados en la razón. Como el conocimiento que de ellos teníamos se había enturbiado debido a nuestra corrupción [*Verderben],* había que repetirlos… nos enteramos de la amplitud de la corrupción humana por el hecho de que sin la revelación divina no habríamos entendido las verdades racionales más importantes y más cabalmente fundamentadas (*Anweisung,* o *Guía,* prefacio, folios b4-b5).

Ni Locke ni Clarke ni Crusius dicen nada en absoluto sobre Noé o la idea de que Pitágoras tenía una conexión judía. Pero al sustentar que los filósofos griegos nunca fueron capaces de ir muy lejos cuando dilucidaban los requerimientos de la moralidad,

comparten con la saga de Pitágoras la creencia de que sin la revelación la razón no podría descubrir la moralidad.[15] Locke y Clarke habrían sabido qué uso hacía Hobbes de una versión de Sócrates sobre la historia de la filosofía moral, y así habrían estado sumamente motivados para adoptar la opinión alternativa. Y la explicación que da la saga de Pitágoras sobre el papel que desempeña la filosofía moral de hecho también va implícita en la obra de ambos autores. Teniendo esto en mente, podemos ver, por ejemplo, que la descripción normal que hace Clarke sobre Hobbes como "el malvado señor Hobbes" no es sólo una expresión accesoria de repulsión personal. No obstante, ninguno de ellos da cuenta de la historia que lleva hasta sus propias teorías morales.

Nadie parece haber escrito una historia detallada de la filosofía moral que descansara en las presuposiciones religiosas más marcadas de la saga de Pitágoras. La historia de Barbeyrac, que era la más completa de su época, confiere un destacado papel al entendimiento racional de la verdad moral. Como ya lo apunté, Barbeyrac presupone que las verdades básicas en materia de moralidad son fácilmente accesibles a la razón humana. Deben de haber estado al alcance de ésta en los tiempos más primigenios, y por ende la humanidad no necesitaba una revelación que la instruyera sobre cómo comportarse. No obstante, Barbeyrac también cree, con la saga religiosa de Pitágoras, que la pecaminosidad humana lleva a los hombres a tratar de rehuir las exigencias de la moralidad y a emplear la razón en el esfuerzo.[16] Barbeyrac parece pensar que Pitágoras tenía algo que ver con los orígenes de la filosofía moral, si bien vacila en declarar explícitamente a éste como su creador. No obstante, queda claro que él piensa que el pecado original es una de las causas de la filosofía moral que se opone a la verdad sobre la moralidad, y no puede dejar de pensar que los filósofos a quienes él se opone son hombres inicuos.

Aun cuando Barbeyrac y otros citen a Aristóteles como autoridad para dar la prioridad a Pitágoras como estudiante de la virtud, lo que Aristóteles dijo —si fue él quien realmente escribió *Magna Moralia*— no lo reivindica de manera muy acentuada que digamos. Sólo hace una observación al respecto: "En primer lugar Pitágoras intentó tratar de la virtud, pero no lo hizo rectamente, puesto que, refiriendo las virtudes a números, no adoptó un método de inquisición acomodado a las virtudes" (1182a12-14). La evidencia que queda para las versiones literales de la saga de Pitágoras es igual de frágil. En el siglo XVII la rebatió Culverwell, quien se quejó de lo absurdo que era suponer que Pitágoras nada podía saber a menos que un alma judía hubiese transmigrado a su cuerpo y se mofaba de la arrogancia de los judíos en suponer que nadie más podía conocer la ley sin "cierto manuscrito judío que ellos habían trasladado al griego" (Culverwell, p. 62; *cf.* pp. 67 y 75-76). No obstante, la saga de Pitágoras no fue descartada hasta la obra de Stäudlin.[17]

Éste abre con una breve observación, sugiriendo que la moralidad surge de las interacciones entre los poderes nativos y las disposiciones de la mente humana y de nuestra situación en el mundo. Sus orígenes se remontan a un periodo tan lejano de la Antigüedad que no tiene caso especular acerca de ellos. Había moralidad en todas partes antes de que se filosofara sobre ella, y había articulaciones poco metódicas y poéticas

antes de que apareciera algo racional. Estamos tan inclinados naturalmente a reflexionar sobre nuestros propios poderes como sobre el mundo en que actuamos, y esa reflexión, si se la lleva lo suficientemente lejos, es la filosofía. La filosofía moral empieza con los griegos: sobre todo con Sócrates.[18] Stäudlin admite que Pitágoras tenía reflexiones interesantes sobre la moral, pero él mismo no está dispuesto a conceder que la conexión judía sea un tema de actualidad. No obstante, Stäudlin señala a varios autores recientes que sí lo están, y el tremendo esfuerzo que despliega para quitarse de encima la saga de Pitágoras sugiere que la conexión judía sigue siendo de actualidad.[19]

La obra de Stäudlin es moderna de una manera que no lo es la de Barbeyrac. Lo que hace que sea así no es el rechazo de la saga religiosa de Pitágoras y lo que va allegado a ella. Esto, al fin y al cabo, es una conclusión académica que alguna nueva evidencia podría alterar.[20] Es más bien la actitud de Stäudlin respecto al error, ya que éste lo trata en la filosofía moral como lo haría tratándose de cualquier otra ciencia. El error no es más imputable a los deseos inicuos o a las tendencias de autoengrandecimiento que a las meteduras de pata en el caso de las matemáticas. El error no proviene del pecado original sino de la gran dificultad de la materia. La función de la filosofía moral no es defender la revelación de Dios de los razonadores pecaminosos y perversos, sino más bien mejorar nuestra percepción moral profunda y espontánea para que la filosofía moral alcance el nivel de un conocimiento plenamente reflexivo.

4. KANT Y LA SAGA DE PITÁGORAS

Stäudlin era kantiano, pero no creo que Kant mismo viera la historia de la filosofía moral ante todo en función de la saga de Sócrates. Él no pensaba que se necesitara la filosofía para transformar las convicciones morales poco metódicas de la gente común, desde una mera creencia hasta un conocimiento moral garantizado, y reservó un lugar significativo para la revelación en la evolución del pensamiento moral. Con Locke, Clarke y Crusius, trató de combinar la revelación con la razón, y remplazó a Noé y Moisés por Cristo, que fue quien aportó la verdad moral a la humanidad. Si bien la visión que Stäudlin tiene sobre la historia de la ética es, pues, esencialmente pitagórica, su interpretación de ésta transformó radicalmente la saga de Pitágoras. Esto le permitió vincular la revisión que hace de ella con un entendimiento de su propio sitio en dicha saga, que parece ser más apropiado a la saga de Sócrates. No obstante, aquí su postura tampoco es realmente conforme a la opinión aceptada.

Kant siempre esquematiza la historia de la antigua ética diciendo que los antiguos consideraban que la filosofía moral era la búsqueda racional del conocimiento del bien supremo. Los Cínicos pensaban que el bien podía encontrarse en la vida sencilla y sin necesidades artificiales; y Rousseau, “el sutil Diógenes”, es su homólogo moderno. Como los egoístas modernos, Epicuro consideraba que el bien era la felicidad interpretada como placer. Zenón y los demás estoicos afirmaban valientemente que el bien supremo únicamente lo aporta la virtud, que nos da una autosatisfacción que nos basta para

alcanzar la felicidad (véase, por ejemplo, 27.248-250; *LE,* pp. 44-47). Kant, como Descartes, pensaba que el epicureísmo tenía que añadirse al estoicismo para obtener una opinión verdadera sobre el bien supremo. La felicidad no es solamente autosatisfacción moral, sino que exige la satisfacción de nuestros deseos no morales. La virtud es ser feliz y merecerlo, y el bien supremo, luego entonces, es ser feliz en proporción a nuestro mérito moral.[21]

Kant no dice que él mismo sea el primero o el único filósofo en sostener esta opinión. Lo que sí dice es que fue Cristo quien la profesó. En una de sus primeras notas, Kant afirma que el pensamiento cristiano es más filosófico que el de Hutcheson y Wolff, y en una nota de finales de la década de 1770 halla un vínculo entre Epicuro, Zenón y Cristo: "Epicuro nos enseñó a buscar la felicidad sin que ser feliz tenga un mérito especial. Zenón, el mérito, sin tener la felicidad en mente… Cristo, la felicidad mediante el mérito de serlo" (19.120-121, núm. 6634). Todavía más adelante Kant afirma que el ideal cristiano de santidad es superior al ideal estoico de sabiduría. Queda claro que es Cristo, más que los filósofos, quien entendió bien las cosas: "Epicuro quería dar un motivo a la virtud y lo tomó de su valor interior. Zenón quería dar a la virtud un valor interno y lo tomó de su motivo. Sólo Cristo le da un valor interior y también un motivo" (19.309, núm. 7312; 176, núm. 6838; *cf.* 197-198, núm. 6894, que compara a Cristo con Platón).

En sus clases Kant se tomaba bastantes libertades con ese tipo de declaraciones. En una dice que "sólo desde los tiempos de los evangelistas han sido percibidas la pureza cabal y la santidad de la ley moral, aunque ésta reside en nuestra razón" (27.294; *LE,* p. 86). En otra nota, Kant observa que "la ley moral ha de tener puridad. El Evangelio tiene tal puridad en su ley moral como no detentaba ninguna de las de los antiguos filósofos, quienes en la época del Maestro del Evangelio no eran sino brillantes fariseos" (27.301; *LE,* p. 92). Un comentario histórico ulterior explicita este punto esencial: "Todas las concepciones de los antiguos acerca de la humildad y de las virtudes morales no eran puras, por lo que no podían compaginarse con la ley moral. El Evangelio fue el primero en exponer la moralidad pura y, como muestra la historia, nada puede igualarse a él" (27.350; *LE,* p. 130). Aquí Cristo es presentado como un filósofo coetáneo de algunos de los "antiguos", a quienes enmienda la plana enseñándoles una verdad que ellos no alcanzaron a ver.

No podemos descartar estas observaciones como algo que sólo servía para los jóvenes estudiantes de Kant. Las tres *Críticas* asignan importantes funciones a la religión cristiana. En la primera Kant dice que no teníamos ideas acertadas sobre Dios, "antes de que los conceptos morales fueran suficientemente depurados y determinados", y que fue "una mayor elaboración de ideas éticas, la cual se hizo necesaria en virtud de la purísima ley moral de nuestra religión", lo que nos llevó a optimizar nuestra idea de la divinidad (*Pure Reason,* A817 = B845). En la segunda *Crítica* Kant observa que fue "la enseñanza moral del Evangelio la que primero sometió toda la buena conducta del hombre a la disciplina de un deber claramente ostentado" (5.86; *Practical Reason,* p. 89). Sólo el cristianismo, "aun cuando no se le considere doctrina religiosa", nos da el único entendimiento suficiente del bien supremo. Los antiguos mismos no consiguieron

encontrarlo.[22] Y sin embargo, lo necesitamos para toda la filosofía. En una nota en la tercera *Crítica,* Kant atribuye al cristianismo el origen de la idea de que debemos creer posible lo que la razón teórica no puede probar: que mantenerse apropiadamente fiel a la moralidad nos traerá felicidad. Esta idea es transmitida por la palabra *fides;* Kant añade que "éste no es el primer caso en que esa encantadora religión […] ha enriquecido a la filosofía con conceptos morales mucho más precisos y puros que los proporcionados hasta el momento por la filosofía, si bien una vez que ya están ahí son *libremente* aprobados por la razón" (6.471-472n; *Judgement,* II.146n).[23]

La primera *Crítica* abre con la afirmación famosa de que "en uno de sus campos de conocimiento" la mente humana no puede dejar de plantearse preguntas a las que no puede responder. Así que en cuestiones teóricas sufre de una "perplejidad" que, dice Kant, "no es debida a culpa suya alguna" (*Pure Reason,* Avii). La promulgación del cristianismo fue, en cambio, una "revelación de la fe, que para el hombre, por su propia culpa, era hasta entonces un misterio" (6.141; *Religion,* p. 132). El defecto que nos ocultó la verdad es nuestra propen sión al mal. Debido a ésta, la moralidad que conllevaba el cristianismo, que nos era necesaria antes de que pudiéramos practicar la metafísica correctamente, tenía que ser revelada históricamente antes de que pudiese ser reconocida universalmente, aun cuando siempre está implícita en el corazón de cada cual.[24] En estas observaciones, lo mismo que en las declaraciones explícitas sobre Cristo como el mejor de los pensadores morales antiguos, Kant está haciendo uso de una versión de la saga de Pitágoras sobre la historia de la filosofía moral.[25]

Si ésta es su perspectiva, queda claro por qué Kant dijo que en materia de ética no hemos ido más lejos que los antiguos. Cristo reveló la verdad en la Antigüedad; Kant la reformuló, pero no logró superarla. ¿Y, en realidad, quién querría hacer tal cosa? Kant dice explícitamente que él no inventó un nuevo principio moral, sino únicamente una nueva fórmula para aquel que siempre ha informado la moralidad (5.4n; *Practical Reason,* p. 8n). Podemos obtener luz suplementaria sobre la forma en que Kant entiende el propósito o la importancia de la filosofía moral, echando un vistazo a su opinión sobre la corrupción que a veces nos eclipsa el principio. Esto a su vez ilumina algunos aspectos del trato que da Kant a la historia de la ética.[26]

En la saga de Pitágoras el propósito de una filosofía moral social sólida es combatir los esfuerzos pecaminosos realizados por algunos filósofos inicuos para enturbiar nuestro entendimiento de la moralidad. Kant se aparta de esta tradición negándose a denigrar a aquellos con cuyas opiniones no está de acuerdo; defiende el modo de vida de Epicuro, y cuando habla de los ataques de Hume y Priestley sobre los fundamentos racionales de la religión y de la moralidad, se deshace en elogios sobre el carácter moral de éstos (*Pure Reason,* A745-746 = B773-774). Y a continuación ofrece una nueva interpretación de la corrupción. No es sólo el egoísmo lo que evidencia nuestra corrupción. Hay una tendencia humana general hacia la unilateralidad, de la que la excesiva atención hacia la felicidad propia no es sino uno de los síntomas. En los *Funda mentos,* Kant de hecho fustiga nuestro deseo de felicidad por causar una dialéctica natural en la que tratamos de corromper *[verderben]* los fundamentos de las leyes del deber. De ello, Kant deduce que

la filosofía es necesaria para remplazar nuestra moralidad inocente con una que sea más reflexiva (4.405-406; pp. 21-22). No obstante, esto es sólo un ejemplo de las exageraciones moralmente peligrosas a las que somos proclives.

Las primeras notas de Kant, que se inspiraron en el estudio de Rousseau, muestran lo variadas que son éstas. Kant observa que "si hay algún conocimiento *[Wissenschaft]* que el hombre necesite",

> es aquel que le enseñe adecuadamente a ocupar el sitio que se le ha asignado en la creación y desde el cual puede llegar a saber lo que debe ser uno para ser un hombre. Supóngase que el hombre hubiese llegado a enterarse de que había señuelos engañosos por encima o por debajo de él, los cuales [,] sin que pudiera percatarse de ello [,] lo hubieran sacado de su propio lugar, entonces su instrucción lo haría volver a la condición de humano y no importa cuán pequeño o necesitado se encuentre, aun así el puesto que le había sido asignado le sentará muy bien por ser él precisamente lo que debe ser (20.45.17; *Bemerkungen,* 36.1).

En otra nota Kant añade que un hombre que va en busca de "cualidades morales" por encima de sus capacidades se retira de su puesto, y los agujeros que provoca al hacerlo "propagan su propia corrupción" a sus prójimos (41.19; 33.1).

Este tema se retoma una vez más en la segunda *Crítica,* donde Kant hace hincapié en que al cumplir con nuestro deber "nuestra posición entre seres racionales" no es la de voluntarios que obran por gusto propio. Más bien, "el grado de moralidad en que el hombre […] se encuentra es el respeto a la ley moral". A este recordatorio sobre nuestro propio lugar, Kant añade algunas admoniciones sobre el "modo de pensar casquivano, superficial, fantástico", cuya responsabilidad recae en aquellos que consideran ser capaces de ser morales sin actuar por respeto (5.82-85; *Practical Reason,* pp. 85-88).

Reiteradas veces, al hablar sobre los estoicos, y en sus observaciones sobre Platón, Kant los acusa de olvidar el lugar que corresponde a los seres humanos en el universo. Platón es un místico, un apasionado, un fanático (véase, por ejemplo, 27.305; *LE,* p. 94; 19.95, núm. 6584; 108, núm. 6611; 196, núm. 6894). Y pese a toda su admiración por el estoicismo, Kant piensa que éste somete a la naturaleza humana a exigencias excesivas. "El hombre extravagantemente exagera su capacidad moral", cuenta Herder que Kant les decía a sus estudiantes a principios de la década de 1760,

> colocando ante él la bondad más perfecta; y el resultado es algo absurdo; pero, entonces, ¿qué cosa se nos pide? Viene la respuesta estoica: me elevaré por *encima de mí mismo*... superaré mis propias aflicciones y necesidades, y seré *bueno* con todas mis fuerzas, seré la *imagen de la divinidad.* Pero ¿cómo así?, porque la divinidad no tiene obligaciones, y en cambio tú sí… Entonces el dios se retira, y nos quedamos con *el hombre,* una pobre criatura, atiborrada de obligaciones. *Séneca* era un impostor, y *Epicteto,* alguien extraño y caprichoso (27.67; *LE,* p. 32).

Si bien los epicúreos sucumben a los "incentivos engañosos" por debajo de lo humano, los estoicos (y Platón en mucho mayor medida) ceden a los que están por encima de ello. Incluso Rousseau, ese Diógenes sutil, llevó las cosas demasiado lejos. Kant es tan enemigo como Montaigne de estas distorsiones a la humanidad (capítulo III.5). Kant enseña la historia de la ética para advertir a sus estudiantes de la manera en que las visiones unilaterales de la humanidad subvierten la moralidad. Al pretender

vincular a Epicuro con Zenón mediante su idea del bien supremo, Kant está, pues, tratando de defender el mensaje de los Evangelios contra los efectos múltiples de la corrupción a la que todos somos proclives. A este respecto, Kant entiende el propósito de la filosofía moral en lo que he dado en llamar términos pitagóricos.

No obstante, hay otro lado, más socrático, de la opinión de Kant sobre la función de la filosofía moral. Es ayudar a hacer la transición de una fe histórica a una religión universal cuyo centro sea la moralidad racional pura. La fe histórica estaba disponible únicamente para quienes tenían acceso a sus archivos; la religión moral tiene disponibilidad universal. Revelando, por primera vez, que la religión es esencialmente moralidad, Cristo nos inició en ese "acercamiento continuo a la pura fe religiosa" que algún día nos permitirá "prescindir de aquel medio conductor" que inicialmente llevaba el mensaje (6.115; *Religión,* pp. 105106). Kant dice que la religión de la razón es "una revelación divina que acontece de modo constante (aunque no empírico) para todos los hombres" (6.122; p. 113). Kant ha contribuido al progreso de la moralidad mostrando que ésta reposa sobre un principio puramente racional, que en sí mismo dicta lo esencial de la fe religiosa. Así que la filosofía moral hace más que combatir la corrupción. Y si no transforma la mera creencia en conocimiento proporcionándole fundamentos, demuestra que el conocimiento moral que hemos poseído explícitamente desde que Cristo lo reveló es una cuestión de pura razón práctica, y explica cómo es posible una moralidad de este tipo.

5. ¿TIENE LA FILOSOFÍA MORAL UN SOLO PROPÓSITO?

Tanto la saga de Sócrates como la de Pitágoras (en sus versiones más racionalistas como en las más religiosas) ilustran las interconexiones entre nuestras concepciones del objetivo o de la tarea de la filosofía moral, el entendimiento apropiado de su historia y la índole de la moralidad. Las dos sagas mayores coinciden en sostener que la filosofía moral tiene esencialmente una sola tarea, si bien cada una le asigna una diferente. No obstante, la suposición de que hay un solo objetivo esencial en la filosofía moral ocasiona dificultades para ambas partes.

Una de las dificultades radica en la formulación del objetivo. Acaso sea convincente sustentar que nosotros y Sócrates estamos planteando la misma pregunta si la problemática central se describe tal como lo hace Williams. Con todo, pudiéramos interrogarnos sobre si identificar la pregunta de la filosofía moral en cuanto a "¿cómo se debe vivir?" es de utilidad para aquellos que están interesados en la historia de esta disciplina. La pregunta socrática, formulada así, es extremadamente general. Para considerarla como algo que sitúa "los objetivos de la filosofía moral", debemos envolverla con un cúmulo de suposiciones tácitas. Por ejemplo, no tenemos por qué entenderla como una pregunta sobre cómo debe uno vivir en relación con la salud, con los ingresos o con el bienestar eterno. ¿Hemos entonces de tomarla como una pregunta en general sobre cómo debemos vivir para poder ser felices? Sólo tenemos que pensar en

la ética de Kant para ver que esto no identificará una investigación esencial en toda filosofía moral.

La visión con un solo objetivo parece descansar en una teoría sobre las esencias de las disciplinas filosóficas, de por sí cuestionable. Si miramos históricamente lo que los filósofos morales manifestaron querer hacer, no nos encontramos con un solo objetivo que los una a todos. Comparemos, por ejemplo, la afirmación de Aristóteles de que la filosofía moral debe mejorar las vidas de quienes la estudian con la creencia de Sidgwick de que "el deseo de edificar ha impedido que haya un adelanto verdadero de la ciencia ética".[27] Recuérdese el objetivo estoico que consiste en encontrar el camino de la tranquilidad personal; el objetivo de Hobbes de estabilizar una sociedad que ha sido puesta en peligro por el fanatismo religioso; el objetivo de Bentham de encontrar un principio que muestre a todos la necesidad de reforma política, social y moral; el objetivo de Parfit de elaborar una ciencia de la moralidad que sea novedosa, totalmente secular.[28] A menos que la formulación del objetivo quede bastante vaga, será difícil encontrar una sobre la que estos pensadores estén de acuerdo. Si somos más precisos, entonces parece que se nos exigirá decir que cualquiera que no comparta el objetivo de su preferencia no está realmente practicando la filosofía moral. Sea cual fuere el objetivo único que se haya asignado a esta iniciativa, nos veríamos forzados a negar el estatus de filósofo moral a muchos pensadores a quienes se suele incluir dentro de esta categoría.

Aquellos que sostienen una versión de la saga de Pitágoras, en donde la filosofía moral tiene un solo cometido, se enfrentan a otras dificultades. Deben suponer que el conocimiento moral que siempre ha de defenderse puede identificarse de alguna manera que no presuponga la verdad de alguna teoría específica, y que siempre y en todas partes es esencialmente el mismo. Pero es poco plausible afirmar que la moralidad griega, la moralidad del Decálogo y la moralidad liberal de las democracias occidentales modernas son idénticas en esencia. Tal cosa puede pretenderse, si es que se puede, sólo si como "la esencia" de estas moralidades se propone alguna interpretación, probablemente en términos filosóficos, que no estaba al alcance de algunas de las moralidades (o de ninguna) en cuestión.

Estas objeciones a las opiniones de objetivo único sobre la filosofía moral son ambas históricas. El historiador tendrá un problema suplementario con el enfoque. Implica que como nosotros y los filósofos morales del pasado compartimos objetivos y metas, el mejor modo de entender a nuestros predecesores es mirándolos a la luz de nuestra propia opinión en cuanto a la verdad sobre la moralidad. Aun concediendo, como ocurre con algunos filósofos, que nuestras propias opiniones no tienen la última palabra, sigue siendo tentador, en un enfoque de un único objetivo, suponer que la que conocemos es la mejor hasta ese momento, y que por ende no se necesita ningún otro punto de vista para examinar lo que ha ocurrido precedentemente.

El historiador se quejará de que la insistencia en describir las opiniones de los pensadores del pasado en nuestra propia terminología nos fuerza a caer en el anacronismo. Si estamos interesados en lo que nuestros predecesores hacían y pensaban, debemos tratar de entenderlos en función de lo que estaba a su alcance. Es obvio que

Hume no podía ni siquiera haber concebido el objetivo de "anticipar a Bentham". Sin embargo, no deja de ser equivocado describirlo como alguien que "trata de desarrollar una teoría de la justicia de mando utilitario". Si bien Hume descubrió algunas de las importantes diferencias entre la moralidad de las acciones dentro de las prácticas sociales y la moralidad de las acciones independientes, la idea del utilitarismo, lo mismo que la distinción entre las versiones de éste que suponen un "acto" y las que suponen un "mando", son invenciones muy posteriores. Tenemos una buena razón para considerar su teoría en términos como éstos, pero al hacerlo no estamos dando una relación histórica sobre ella. Peor aún: puede que estemos pasando por alto su distinción histórica al forzarla a nuestros propios moldes.

6. CONTINUIDAD Y CAMBIO EN LA FILOSOFÍA MORAL

Parece que no podemos escribir una historia de la filosofía moral sin tener alguna idea de los objetivos de la disciplina; y no podemos tener una idea bien fundada de sus objetivos sin tener alguna conciencia de sus orígenes y de su historia. Las dificultades para el historiador que surgen de esta conclusión no son enteramente evitables. No obstante, son menos graves si dejamos de considerar la filosofía moral como algo que tiene un único objetivo esencial y suponemos, en cambio, que los filósofos estaban intentando, en épocas diferentes, resolver diferentes problemas.

Como historiadores, podemos trabajar con un concepto de moralidad muy general, tomándolo vaga e imprecisamente como las normas o valores o virtudes o principios de conducta que parecen estar presentes en cada sociedad conocida. Estudiaremos a aquellos que tratan de reflexionar filosóficamente sobre los asuntos que se describen de esta manera. No hay duda de que nuestra idea sobre lo que cuenta como "reflexión filosófica" estará marcada por nuestra concepción actual. Aun así, no trataremos de imponer mucha más uniformidad sobre los esfuerzos pasados de la que conllevan estos dos puntos de referencia. No necesitaremos decidir si la moralidad del sentido común, antigua o moderna, es mera opinión o conocimiento auténtico. Sobre todo, no supondremos que todos los que reflexionaron sobre la moral de una manera que consideramos filosófica estaban tratando de resolver el mismo problema o de contestar las mismas preguntas. En cambio, pensaremos que los objetivos de la filosofía moral, o sea los problemas que los filósofos morales pensaban que exigían reflexión, tienen por lo menos la misma probabilidad de haber cambiado que de haber permanecido constantes a lo largo de la historia.

¿Por qué habría este tipo de alteraciones en las cuestiones o problemas que fijan los discrepantes propósitos de la reflexión filosófica sobre la moralidad? Una respuesta es que ha habido momentos de convulsión cuando las normas que intervienen en nuestra vida común han sido puestas en tela de juicio por los cambios sociales, religiosos y políticos. La necesidad de homogeneizar la creencia cristiana con una cultura heredada que nos viene de Grecia y de Roma es uno de los casos. Otro fueron los problemas que

surgieron de la desintegración de incluso las apariencias de una cristiandad unificada. Acaso el interés de Parfit por elaborar una moralidad enteramente secular, o el hecho obvio de que no hay esperanza de llegar a un acuerdo en lo tocante a concepciones sobre el bien, no dejen de indicar mayores factores de cambio. Puede que pensemos que la historia de la filosofía moral ya de por sí proporciona pistas importantes sobre las épocas en que las tensiones sobre las normas y los valores ampliamente aceptados llegaron a ser irrefrenables y el cambio fue necesario. Si bien los filósofos poco hacen para que se produzcan estas tensiones, a veces proporcionan los medios para diagnosticarlas, o incluso poder lidiar con ellas.

Optar por este enfoque nos llevará naturalmente a plantear ciertos tipos de preguntas sobre la historia de la filosofía moral que podemos pasar por alto si pensamos que la disciplina se centra únicamente en una cuestión. Presuponiendo un objetivo único, supondremos que siempre sabemos lo que los filósofos morales estaban tratando de hacer, a saber, resolver el problema esencial. Sin esta presuposición, necesitaremos preguntar lo que los filósofos del pasado estaban haciendo cuando ponían sobre el tapete los argumentos y conclusiones y planes conceptuales de los que eran partidarios. Preguntaremos qué caso o qué propósito tiene servirnos de estos argumentos. Las respuestas tendrán que ser históricas. Como pensamos que las respuestas a este tipo de preguntas pueden variar de vez en vez, sólo nos interrogaremos sobre cómo difieren los pensadores que estudiamos de los pensadores anteriores y de aquellos coetáneos cuya obra conocían. Lo que nuestros hombres se negaron a preguntar o a aseverar será de tanta importancia para nosotros como sus afirmaciones perentorias. Conociendo lo primero, tal como no ocurrirá conociendo únicamente lo segundo, nos permitirá entender cuáles eran sus propósitos en materia de filosofía moral. Para saber lo que se negaron a incluir debemos saber lo que pudieran haber incluido pero no incluyeron. Aquí sólo la información histórica, y no la reconstrucción racional de argumentos en los mejores términos modernos, nos dirá lo que necesitamos saber.[29]

Una de las ventajas que tiene este enfoque es que nos ofrece una forma de verificar nuestras interpretaciones o nuestras lecturas sobre la filosofía moral del pasado. Hay evidencia histórica sobre los códigos lingüísticos y culturales que estaban al alcance de nuestros predecesores, y sobre los asuntos que les importaban a ellos y a su público. Puede que carezcamos de evidencia documental sobre las intenciones específicas que tenía un filósofo al publicar un libro determinado. Pero bien podemos suponer que su propósito era ser comprendido por un público viviente, y no sólo por la posteridad; y lo que los escritores lo mismo que los lectores pueden haber entendido en gran medida, si bien no totalmente, fue dado por el lenguaje que ya poseían. Incluso los términos innovadores y los conceptos necesitan algún tipo de introducción a través de las nociones existentes. Para llegar a saber qué recursos estaban al alcance de un filósofo, debemos mirar fuera de los escritos de él o de ella. Puede que necesitemos examinar las obras teológicas, los sermones, los panfletos políticos, las antiguas ediciones de los clásicos, los diccionarios contemporáneos y los escritos literarios, lo mismo que los otros filósofos que leyó nuestro sujeto. Si no verificamos las relaciones que tenemos sobre lo que dijeron de

este modo los filósofos del pasado, corremos el grave peligro de confundir nuestras propias fantasías sobre lo que "supuestamente dijeron" con lo que realmente quisieron decir.

Los teóricos del objetivo único pueden rebatir que sobre esta opinión no hay ningún tema continuo de filosofía moral cuya historia podamos tratar de escribir. Pero decir esto es simplificar al extremo. Las continuidades son bastante compatibles con las discontinuidades que surgen al cambiar los problemas y los propósitos. Parece altamente probable que todas las sociedades que son suficientemente complejas para generar reflexión filosófica deben manejar ciertos problemas que hay en las relaciones sociales y personales. Las opiniones sobre el reparto justo y apropiado de las necesidades de la vida, o sobre los individuos que merecen encomio o culpa, son cosas que siempre parecen surgir en este tipo de sociedades. El estudio de las diferentes formas de estructurar tales opiniones es un tema constante que da a la filosofía moral algo de su identidad, dentro de sus diferencias.

Algunos argumentos y conocimientos profundos sobre lo que hace que sean coherentes las opiniones sobre la moralidad son móviles. Como pueden acarrearse de una situación a otra, proporcionan elementos suplementarios de continuidad en la labor de los filósofos morales. Cuando, por ejemplo, Cudworth dijo que "lo bueno" no podía definirse como "lo que Dios quiera", volvió contra Descartes y Hobbes el mismo tipo de argumento que el Sócrates de Platón esbozó contra Eutifro. Más adelante G. E. Moore presentó otro argumento contra la definibilidad del "bien". Cudworth estaba tratando de preservar la posibilidad de una relación amable entre Dios y el hombre que no podía haberles interesado ni a Sócrates ni a Platón; y Moore tenía a la vista objetivos bastante diferentes. Podría escribirse una historia útil concentrándose simplemente en la cuestión de la definibilidad.[30] No obstante, hacerlo sería pasar por alto diferencias históricamente cruciales en los usos a que fueron sometidas las afirmaciones de indefinibilidad. No quiero minimizar la importancia de los argumentos móviles, pues éstos proporcionan un grupo primordial de vínculos entre las filosofías morales del pasado y las del presente. Pero no hacen nada para apoyar las afirmaciones del historiador de objetivo único. No hay duda de que tanto Praxíteles como Brancusi empleaban cinceles, pero no aprendemos mucho acerca de su arte por apuntar este hecho.

Los filósofos de objetivo único indudablemente sentirán que debe otorgarse más trascendencia a estos argumentos móviles. Y dirán que los argumentos de esta especie representan el propósito esencial de la filosofía moral —el descubrimiento de la verdad acerca de la moralidad—. Platón, Cudworth y Moore todos vieron lo mismo, incluso si describieron de forma un tanto diferente lo que vieron y se sirvieron de su descubrimiento para usos diferentes. Y es que lo que descubrieron no fue una mera herramienta para llevar a cabo algún objetivo externo. Ellos mismos dicen que están en busca de la verdad misma sobre la moralidad, y es bastante posible que encontraran una buena parte de ella. Los adelantos en la filosofía moral como ciencia implican remplazar las teorías falsas y unívocas con unas que sean completas en cuanto a la materia designada de la disciplina. La historia es útil únicamente cuando la evaluación de los

argumentos de los filósofos del pasado nos ayuda en nuestros proyectos actuales.

Verdad es que las historias de la filosofía moral pueden escribirse presuponiendo tal cosa; siendo importante asimismo para el historiador la evaluación de los argumentos que se dieron en el pasado. El historiador necesita saber lo que llevó a la alteración o al abandono de las diversas opiniones. En algunos casos puede ser que el cambio se explique por no haberse logrado un todo coherente ni originado argumentos válidos de apoyo. Pero la visión de objetivo único deja sin explicar mucho de lo que el historiador deseará considerar naturalmente. ¿Por qué algunas teorías surgen, prosperan y luego desaparecen? ¿Por qué algunas vuelven? ¿Por qué hay tan poca convergencia? ¿Qué hace la filosofía moral en tanto práctica o disciplina dentro de y para las sociedades en donde se le da apoyo? Resulta más útil para el historiador apartarse de la visión de objetivo único y adoptar, en cambio, un enfoque de objetivo variable.

7. EL PROGRESO EN LA FILOSOFÍA MORAL

Si consideramos la visión de objetivo variable de la materia, no estaremos muy dispuestos a hacer de la cuestión del progreso o de la regresión algo de mucha importancia. Tomaremos en cuenta la iniciativa de examinar racionalmente las normas y virtudes, como una de las tantas herramientas que las distintas sociedades han empleado para vérselas con los diferentes problemas a que se han enfrentado al moldear, preservar o ampliar un entendimiento común de los términos en que sus miembros podían vivir unos con otros. No concebiremos la filosofía moral como algo que se sitúa aparte del discurso moral de la sociedad ni por encima de ella. La concebiremos simplemente como un participante más en el intercambio de ideas sobre los temas morales. En la filosofía moral oiremos la voz que nos pide mantenernos al margen de los problemas de actualidad y describirlos en los términos más generales que podamos encontrar —o inventar—. La esperanza, en este caso, es que al hacerlo podamos reformular los problemas de forma más manejable. Esta postura parece hacer natural que se emplee un modo de discurso atemporal, pero la retórica de la filosofía moral no necesita ocultar el hecho de que aquellos que la emplean se sitúan en su propia época al igual que en una red atemporal de abstracciones.

No es difícil entender por qué las cuestiones que fueron de gran envergadura en su momento puedan perder su influencia en otro. Puede que hayan cambiado las condiciones que ocasionaban la urgencia de estas cuestiones. O también que hayan surgido nuevos problemas que son más acuciantes. En la filosofía moral el abandono de una cuestión y el paso que consiste en considerar otra nueva puede ser en sí mismo un tipo de progreso capital. Yo mismo tengo la firme opinión de que un cambio de este tipo es esencial de vez en cuando para evitar que la filosofía moral caiga en la esterilidad. Si tal es el caso, es aún más importante para el historiador trabajar con presuposiciones que pongan el cambio en primer término, en vez de ocultarlo.

Aquellos de nosotros que esperamos ver la evolución de un entendimiento

enteramente secular de la moralidad no necesitamos interesarnos en absoluto por los problemas que Kant intentó resolver. Haciendo caso omiso de ellos, no prestamos por supuesto atención a las condiciones que imponen sobre lo que podemos tener por una filosofía moral satisfactoria. Si, por ejemplo, no creemos que demostrar que Dios y nosotros pertenecemos a una única comunidad moral es una labor fundamental para la filosofía moral, entonces no tendremos la razón que tiene Kant para insistir en que nuestra teoría demuestre cómo puede haber principios morales que son necesariamente vinculantes para todos los seres racionales. Puede ser que haya otras razones para sustentar que tales principios deben existir, pero no tendremos por evidente esta exigencia. Puede ser que sea suficiente con los principios para los seres humanos.

Si bien puede ser que sustentemos que nuestra época presenta sus propios problemas a la filosofía moral, también puede ser que pensemos que las respuestas que Kant concibió para sus problemas son útiles para poder lidiar con los nuestros. Y si compartimos su convicción apasionada sobre la capacidad moral igual de todos los seres humanos normales y de su dignidad correspondiente, bien puede ser que pensemos que algo semejante al principio esencial de Kant es más probable que origine una solución apropiada a nuestros problemas que cualquier otro principio que aún esté por inventarse.

[1] Aunque los libros de texto de Baumgarten sobre ética no contienen nada sobre historia, las notas de estudiante que nos quedan muestran que Kant impartió cursos sobre la ética de los antiguos y comentaba con mayor o menor detenimiento algunas de las teorías modernas cada vez que los impartía. Los cursos sobre metafísica sugieren que en éstos Kant incluía la historia con menor frecuencia. Las primeras *Reflexionen* sobre ética contienen muchos bosquejos históricos; una vez que Kant se decidió por este plan, a mediados o a finales de la década de 1770, hay menos historia.

[2] Las historias de la historia de la filosofía como las de Braun, 1973, Gueroult, 1984-1988, y Santi-nello, 1993, se concentran en las historias generales y no prestan atención al surgimiento de historias de disciplinas dentro de la filosofía. En los estudios sobre asuntos historiográficos en filosofía (por ejemplo, Gracia, 1992) no ha habido intercambio de ideas sobre la historiografía de la ética comparable con el que tuvo lugar en lo tocante a la teoría política, estimulado en gran parte por la obra de Quentin Skinner y John Pocock. Hay, por supuesto, algunas excepciones (por ejemplo, Irwin, 1993).

* Se cita la traducción al español: *Utilitarismo. Un sistema de la lógica,* Madrid, Alianza, 1984. [T.]

[3] Williams, 1985, p. 1.

[4] Debo agradecer al doctor Jennifer Herdt sus utilísimas críticas sobre una versión anterior de lo que aquí sigue. Para una manera de dar cuenta de las diferencias entre las dos sagas sobre filosofía moral, con mayor referencia a la epistemología en general que a la ética, véase Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge, 1991), pp. 158-159. [Edición en español: *Conocimiento y virtud intelectual,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992.] Véase también James Griffin, *Value Judgement* (Oxford, 1996), p. 131, para esbozos sobre las dos visiones de la tarea de la filosofía moral que se aproximan a las dos que aquí estoy tratando.

[5] Véase Santinello, 1993, pp. 21, 26 y 28, y en particular el comentario de Thomas Burnet, pp. 330 y ss. Véase también Harrison, 1990, capítulo 5, para un comentario sobre la teoría de la religión de "fuente única". Walker, 1972, es otro estudio importante de este tipo de enfoque.

[6] William Law, *Remarks upon… the Fable of the Bees,* p. 7.

[7] Thomas Stanley, el primer historiador inglés de la filosofía que escribió en lengua vernácula, repite esta afirmación y cita esta misma fuente. Stanley, *History,* p. 395. El pasaje de *Magna Moralia,* 1182a12-14, se cita en su totalidad en la sección 3.

[8] Dupleix, 1632, p. 4. Tengo entendido, hasta donde sabemos, que san Ireneo nunca dijo tal cosa.

[9] Debo estas últimas referencias a Heninger, 1974, pp. 201-202, un estudio sobre el pitagorismo que me pareció muy provechoso. Heninger (p. 229, nota 5) da un listado de media docena de estudios de los siglos XVII y XVIII que contienen bibliografías sobre la deuda de Pitágoras con Moisés.

[10] Herodoto y otros antiguos dieron fe de las deudas que tenían los griegos con el pensamiento oriental en general, e Isócrates sostuvo que fue Pitágoras en especial quien había vertido al griego la filosofía aprendida de los egipcios. Véase Guthrie, 1962, pp. 160 y 163. Guthrie dedica casi 200 páginas a examinar las dificultades de estudiar a Pitágoras y el pitagorismo y ofrece un resumen de la erudición moderna.

El quinto capítulo de Heninger (1974, pp. 256-284) da cuenta de forma completa y fascinante de las diversas opiniones de lo que se suponía que era la moral de Pitágoras o de los pitagóricos, y las muchas formas en que se dio legitimación cristiana y se propagaron ampliamente las opiniones pitagóricas. Pero aunque ha apuntado anteriormente las supuestas deudas de Pitágoras con los judíos por su pensamiento moral, no explora la relación entre las afirmaciones sobre las deudas en la historiografía de la filosofía moral.

[11] John Selden, *De Jure Naturali et Gentium iuxta disciplinam Ebraeorum,* en *Opera,* I.89. El examen de los testimonios ocurre en las columnas 82-85 y en otros pasajes. Estoy en deuda con Michael Seidler por haber puesto los pasajes de Selden que se refieren a Pitágoras en un inglés citable. Selden ofrece una explicación de por qué "no encontramos muchos vestigios de la doctrina hebrea en los escritos de los filósofos griegos —de hecho, nada ocurre en ese caso que retenga suficientemente la índole pura y no adulterada de su origen hebreo". Las mismas sectas, que eran varias, se fundieron y difundieron las antiguas enseñanzas a tal punto que el resultado es una mescolanza visible en todas partes. No obstante, añade Selden, nadie duda de que en la doctrina platónica y pitagórica hay enseñanzas que provenían de los hebreos (columna 91).

[12] More, *Encheiridion,* p. 267. Para More y la "antigua teología", véase Harrison, 1990, pp. 133-135. Harrison no habla de la saga de Pitágoras en materia de filosofía; la teología antigua se interesaba menos por los asuntos morales que por preocupaciones de tipo doctrinal como el trinitarianismo.

[13] Josefo, en *Against Apion,* traducción de H. St. J. Thackeray (Cambridge, 1926, 1966), afirma que los griegos aprendieron mucho de su ciencia y ley del Oriente, y específicamente de los judíos; menciona a Pitágoras

en esta conexión, pero no afirma explícitamente que él haya sido el creador de la filosofía moral. Véase I.13-14, I.165 y II.168, donde el traductor sugiere que el primero en insinuar la dependencia del griego respecto del pensamiento judío fue Aristóbulo. Eusebio, en la *Preparación para el Evangelio,* ofrece una famosa descripción de Platón como Moisés afectando los usos áticos; así y todo, Eusebio no vincula a Pitágoras con los orígenes de la filosofía moral.

[14] El mismo More dice que el hijo eterno en cuanto Logos, o la razón humana, lo mismo que la revelación, puede iluminarnos en materia de moral.

[15] Locke, *Christianity,* 241, pp. 60-61. Clarke, *Lectures II,* en *Works,* II.666 y ss. Gassendi, *Discourses,* 3, dice, sin mencionar ninguna conexión judía, que Pitágoras fue el primero en estudiar la filosofía moral. No da ninguna fuente, pero probablemente recurría a Aristóteles.

[16] "Siempre ha habido una sucesión ininterrumpida de hombres que, seducidos por un deseo secreto de quitarse de encima el molesto yugo del deber, y satisfaciendo, si no sus burdos Deseos sensuales, sí por lo menos sus Inclinaciones más delicadas y refinadas, han echado mano de todas las Facultades de sus Almas para obliterar la Evidencia de esas Verdades, que eran de lo más claro… para involucrar en su Ruina toda la certidumbre de las Normas de la Virtud" (Barbeyrac, *Historical Account,* III, p. 5).

[17] Friedrich Glafey, un historiador alemán de la ley natural que escribió unos 30 años después de Barbeyrac, a diferencia de Brucker, se niega a remitirse al pensamiento de las naciones orientales porque éstas no dejaron testimonios escritos que fueran apropiados. No obstante, considera a Pitágoras como el primero de los pensadores griegos que prestó seriamente atención a la moralidad, y tras haber comentado la filosofía de éste, Barbeyrac observa que "partiendo de este breve resumen podemos ver en general que así como este hombre pidió prestado mucho a los judíos y a los egipcios, también los filósofos griegos que lo sucedieron hicieron uso de su doctrina". Glafey, 1965, pp. 26-28; sobre Selden, véanse las pp. 23-25.

En 1786 el erudito alemán Christoph Meiners publicó una historia de las ciencias en la que dedicaba mucho espacio a un examen crítico de los escritos supuestamente pitagóricos, rechazando casi todos por ser poco fiables. No he podido consultar la obra de Meiners; me apoyo en Braun, 1973, pp. 173-177.

Al final del siglo XVIII otro erudito alemán sacó una breve historia de la ética en la que se menciona a Pitágoras junto con lo que Aristóteles afirma sobre éste, omitiendo, tal como ocurre con la mayoría de los que la citan, la frase "pero sin éxito". Sin embargo, nada dice sobre el vínculo entre una primera revelación de la verdad moral a los judíos y la explicación detallada que de ésta hicieron los griegos. Véase Hoffbauer, 1798, pp. 295-296.

[18] Stäudlin, 1822, p. 22.

[19] Stäudlin, 1822, pp. 1-3, 19n y 32-59.

[20] Hay una versión más reciente de la saga de Pitágoras —que seguramente no se proponía ser tal—, según la cual Zenón, el fundador del estoicismo, fue él mismo hijo de un judío. Giovanni Reale dice que tanto Zenón como Crisipo eran judíos y pone como hipótesis que la noción estoica de *kathekonta* refleja el esfuerzo de Zenón para llevar las categorías morales judías a la filosofía griega. Véase Reale, *The Systems of the Hellenistic Age,* trad. de John Catan (Albany, 1985), pp. 209, 216 y 280-281. Reale se refiere a Max Pohlenz como autoridad para el lado judío de Zenón. Véase Pohlenz, *Die Stoa* (Gotinga, 1948-1949), I.22, 24-25 y 28, y con evidencia incluida, a cuentagotas y con lo que podría ser un tono antisemita, en II.14n. Para dudas sobre la tesis, véase Brent Shaw, "The Divine Economy: Stoicism As Ideology", *Latomus* 44 (1985), pp. 16-54, nota 8, en la p. 20.

[21] Malebranche tiene una opinión semejante; véase *Morale,* I.III.xiii.

[22] 5.127 y nota; *Practical Reason,* pp. 132-133 y nota. Kant resalta el propósito general en las clases que impartía al final de su carrera sobre la metafísica de la moral, tras haber examinado, una vez más, los ideales antiguos: "Ninguno de los principios presupuestos es suficiente por sí mismo; tienen que ir unidos por un ser supremo como soberano supremo del mundo… Así que el máximo ideal filosófico sería de orden teológico" (27.484-485; *LE,* p. 255).

[23] Mis agradecimientos a Mark Larrimore por esta referencia. Esta postura es la misma que la de Locke; véase el capítulo VII, sección 5.

[24] Véase 6.110-111, 115, 121, 123n; *Religion,* pp. 100, 106, 112 y 113n. Véase también 7.24, *Conflict of Faculties,* p. 37, para la afirmación de que sólo los filósofos pueden leer la Biblia de manera que puedan sacar su mensaje racional; y 7.37, 44, 64; pp. 63, 77 y 117, para observaciones sobre la necesidad de la revelación como un vehículo para hacer aflorar a la conciencia una verdad eterna de la que no estamos conscientes, aun si siempre está dentro de nosotros.

[25] En contra de este punto debe decirse que en las notas de lectura sobre la "Historia de la teología natural",

en sus *Conferencias sobre teología filosófica,* Kant dice que en la época de Anaxágoras y de Sócrates "la moralidad ya se había cimentado sobre principios seguros" (28.1125; p. 169).

[26] Yovel, 1989, capítulos 6 y 7, y Gueroult, 1977, capítulo iv, comenta las opiniones de Kant sobre la historia de la filosofía teórica, pero no toma en cuenta especialmente la forma en que trata la historia de la ética.

[27] Aristóteles, *Nicomachean Ethics,* 1179a35-b4; Sidgwick, 1907, p. vi.

[28] *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), p. 453.

[29] Estoy muy en deuda con trabajos de Quentin Skinner y de John Pocock sobre estos temas; para un útil examen véase Tully, 1988, y los ensayos metodológicos en Pocock, 1985.

[30] Véase Prior, 1949, un estudio breve y útil.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

Doy un listado de las fuentes a que me remito y que fueron publicadas antes de 1800, incluyendo los estudios históricos.

Autores individuales

.gustín, san (354-430), *The City of God,* trad. de Henry Bettenson, Londres, 1972. [La *ciudad de Dios,* Barcelona, Folio, 2003.]

———, *On Christian Doctrine,* trad. de D. W. Robertson Jr., Indianápolis, 1958. [*Doctrina cristiana, Obras de san Agustín, vol. XIII, Tratados sobre el Evangelio de san Juan,* trad., introd. y notas de Teófilo Prieto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.]

.llestree, Richard (1619-1681; autoría incierta), *The Whole Duty of Man,* Londres, s.f.

.ltusio, Juan (1557-1638), *The Politics of Johannes Althusius: Politica methodice digesta,* trad. de Frederick S. Carney, Londres, 1964.

.mes, William (1576-1633), *Conscience with the Power and Cases Thereof,* 1639 (no hay indicación de traductor ni de editor).

———, *The Marrow of Theology,* trad. de John D. Eusden, Durham, 1983.

———, *Technometry,* trad. de Lee. W. Gibbs, Filadelfia, 1979.

.nselmo de Canterbury, san (1033-1109), *Anselm of Canterbury,* trad. y ed. de Jasper Hopkins y Herbert Richards, 4 vols., Toronto, 1976.

.quino, santo Tomás de (1225-1274), *On Charity,* trad. de Lotte H. Kendzierski, Milwaukee, 1984.

———, *Summa Theologica,* trad. de los Padres Dominicos, Nueva York, 1947. [*Suma de teología,* trad. y ed. de José Martorell *et al.,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.]

.ristóteles (384-322 a.C.), *Magna Moralia,* trad. de St. George Stock, Oxford, 1915. [*Gran ética,* trad. y pról. de F. de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1973.]

.ristóteles, *Politics,* trad. de Ernest Barker, Oxford, 1946. [*Política,* Madrid, Alianza, 2005.]

———, *Nicomachean Ethics,* trad. de Terence Irwin, Indianápolis, 1985. [*Ética a Nicómaco,* Madrid, Alianza, 2005.]

.acon, sir Francis (1561-1626), *Works,* ed. de James Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath, Nueva York, 1878. [*El avance del saber,* trad. y notas de María Luisa Balseiro, introd. de Alberto Elenea, Madrid, Alianza, 1988.]

alguy, John (1686-1748), *A Collection of Tracts Moral and Theological,* Londres, 1734.
arbeyrac, Jean (1674-1744), "An Historical and Critical Account of the Science of Morality… from the earliest times down to… Pufendorf", trad. de Carew, 1706, en Pufendorf, *On the Law of Nature of Nations...*
———, "Jugement d'un anonyme… avec des réflexions du traducteur", en Pufendorf, *Les devoirs de l'homme...*
aumgarten, Alexander (1714-1762), "Ethica Philosophica", en Kant, *Gesammelte Schriften,* 27.732-869, seguido de una reimpresión de la edición de 1763, pp. 871-1028.
———, "Initia Philosophiae Practicae", en Kant, *Gesammelte Schriften,* 19.7-91.
———, "Metaphysica" (1742), 1757, en Kant, *Gesammelte Schriften,* 15.5-54 y 17.5-226.
———, "Metaphysik", trad. de G. F. Meier, Halle, 1766.
ayle, Pierre (1647-1706), *Historical and Critical Dictionary, Selections,* trad. de Richard Popkin, Nueva York, 1965. [*Diccionario histórico y crítico (Selección),* Barcelona, Círculo de Lectores, 1997.]
———, *Oeuvres diverses,* ed. de Alain Niderst, París, 1971.
———, *Oeuvres diverses,* introd. de Elisabeth Labrousse, vols. II-III, 1727; vol. IV, 1731. Reimpresión, Hildesheim, 1966 y 1968.
———, *Oeuvres diverses. Choix d'articles tires du Dictionnaire historique et critique,* introd. de Elisabeth Labrousse, 2 vols. Reimpresión, Hildesheim, 1982.
———, *Philosophical Commentary,* trad. de Amie Goodman Tannenbaum, Berna, 1987. [*Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo "Oblígales a entrar",* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.]
entham, Jeremy (1748-1832), *Bentham's Theory of Fictions,* ed. de C. K. Ogden, Londres, 1932. [*Teoría de las ficciones,* Madrid, Marcial Pons, 2005.]
———, *Collected Works of Jeremy Bentham,* ed. de J. H. Burns, John Dinwiddy y F. Rosen, Oxford, 1968.
———, *A Fragment on Government* y *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* ed. de Wilfrid Harrison, Oxford, 1948. [*Un fragmento sobre el gobierno,* Madrid, Tecnos, 2003.]
erkeley, George (1685-1753), *Works,* ed. de A. A. Luce y T. E. Jessop, 9 vols., Londres, 1948-1957. [*Alcifron,* Madrid, San Pablo, 1978; *Biblia de Jerusalén,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.]
onnet, Charles (1720-1793), "Essai de psychologie", en *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie,* vol. 17, Neuchâtel, 1783.
oyle, Robert (1627-1691), *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle,* ed. de M. A. Stewart, Indianápolis, 1991.
ramhall, John (1594-1663), *Works,* vol. 4, Londres, 1844.
rown, John (1715-1766), *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury,* 1751. Reimpresión, Hildesheim, 1969.

rucker, Johann Jakob (1696-1770), *Erste Anfangsgründe der philosophischen Geschichte,* 2ª ed., Ulm, 1751.

———, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta,* 2ª ed., 6 vols., Leipzig, 1776-1777.

urlamaqui, Jean-Jacques (1694-1748), *Principes du droit naturel,* Ginebra, 1748.

urnet, Thomas (1635?-1715), *Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding,* Londres, 1697.

———, *Second Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding,* Londres, 1697.

———, *Third Remarks upon an Essay concerning Humane Understanding,* Londres, s.f. [1699.]

utler, obispo Joseph (1692-1752), "The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature", en *Works,* vol. II.

———, "Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel", en *Works,* vol. I.

———, *Works,* ed. de J. H. Bernard, 2 vols., Londres, 1900.

alvino, Juan (1509-1564), *Institutes of the Christian Religion,* trad. de Ford Lewis Battles, ed. de John T. McNeill, 2 vols., Londres, 1941. [*Institución de la religión cristiana,* traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597; reeditada por Luis de Usoz y Río en 1858.]

armichael, Gershom (1672-1729), *Gershom Carmichael on Samuel Pufendorf's de Officio Hominis et Civis,* comp. de John N. Lenhart, trad. de Charles H. Reeves, Cleveland, 1985.

harron, Pierre (1541-1603), *De la sagesse, trois livres,* 2ª ed., 1604. Ed. de Amaury Duval, 3 vols., París, 1820.

———, *Of Wisdom,* trad. de Samson Lennard, Londres, s.f. [De *la sabiduría,* trad. de Elsa Fabering, Buenos Aires, Losada, 1948.]

———, "Petit traicté de la sagesse" (1606), en *De la sagesse, trois livres,* vol. 3.

icerón (106-43 a. C.), *De Finibus,* trad. de H. Rackham, Cambridge, 1971. [Del *supremo bien y del supremo mal,* trad., introd. y notas de Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 1987.]

———, *De Officiis,* trad. de Walter Miller, Cambridge, 1961. [Los *oficios,* Madrid, Espasa-Calpe, 2003.]

———, *De Re Publica* y *De Legibus,* trad. de Clinton Walker Keys, Cambridge, 1977. [*Sobre la república* y *Sobre las leyes,* Madrid, Tecnos, 1986.]

———, *Tusculan Disputations,* trad. de J. E. King, Cambridge, 1989. [*Disputas tusculanas,* 2 vols., versión, introd. y notas de Julio Pimentel Álvarez, México, UNAM, 1979.]

larke, Samuel (1675-1729), "A Discourse concerning the Being and Attributes of God", en *Works,* vol. II.

———, "A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and

the Truth and Certainty of the Christian Revelation", en *Works,* vol. II.
———, "Dr. Clarke's Remarks upon a Book, Entitled 'A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty'", en *Works,* vol. IV.
———, "Leibniz-Clarke Correspondence", en *Works,* vol. IV.
———, *The Leibniz-Clarke Correspondence,* ed. de H. G. Alexander, Manchester, 1984.
———, "Letters concerning Liberty and Necessity", en *Works,* vol. IV.
———, "Sermons I-CXIV", en *Works,* vol. I.
———, "Sermons CXV-CLXXM", en *Works,* vol. II.
———, *Works,* 4 vols., Londres, 1738. Reimpresión, Nueva York, 1978.
ollins, Anthony (1676-1729), *A Discourse of Free-Thinking* (1713), Nueva York, 1978.
———, *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty* (1717), Nueva York, 1978.
rusius, Christian August (1715-1775), *Anweisung, vernünftig zu Leben,* Leipzig, 1744. Reimpresión, ed. de G. Tonelli, Hildesheim, 1969.
———, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten,* Leipzig, 1745. Reimpresión, ed. de G. Tonelli, Hildesheim, 1964.
udworth, Ralph (1617-1688), "A Sermon Preached before the House of Commons", 31 de marzo de 1647, en Patrides, *The Cambridge Platonists...*
———, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality,* Londres, 1731. Reimpresión, Hildesheim, 1979.
———, *A Treatise of Free Will,* ed. de John Allen, Londres, 1838. Reimpresión, Hildesheim, 1979.
———, *The True Intellectual System of the Universe,* Londres, 1678. Reimpresión, Hildesheim, 1977.
ulverwell, Nathaniel (1619-1651), *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* (1652), ed. de Robert A. Greene y Hugh MacCallum, Toronto, 1971.
umberland, Richard (1631-1718), *Traité philosophique des loix naturelles,* trad. de Jean Barbeyrac, Ámsterdam, 1744.
———, *A Treatise of the Laws of Nature* (1672), trad. de John Maxwell, Londres, 1727.
'Alembert, Jean (1717-1783), *Essai sur les elements de philosophie,* París, 1986.
arjes, Joachim Georg (1714-1791), *Erste Gründe der philosophischen Sitten-Lehre,* 4ª ed., Jena, 1782.
'Holbach, Paul Henry Thiry (1723-1789), *La morale universelle, ou les devoirs de l'homme* (1776), 2 vols., París, 1820.
———, *Système de la nature,* Londres, 1781. Reimpresión, París, 1990. [*Sistema de la naturaleza,* trad. de Nerina Bacin *et al.,* Madrid, Editora Nacional, 1982.]
———, *Système social,* 2 vols., Londres (?), 1773. Reimpresión, Hildesheim, 1969.
e la Forge, Louis (1632-1666), *Traité de l'esprit de l'homme* (1666), ed. de Pierre Clair, París, 1974.
escartes, René (1596-1650), *Les passions de l'âme,* ed. de Geneviève Rodis-Lewis, París, 1964.

———, *The Passions of the Soul,* trad. de Stephen H. Voss, Indianápolis, 1989. [Las *pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva,* México, Coyoacán, 2000.]
———, *The Philosophical Writings of Descartes,* vol. I, trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge, 1985.
———, *The Philosophical Writings of Descartes,* vol. II, trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge, 1984.
———, *The Philosophical Writings of Descartes,* vol. III: *The Correspondence,* trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch y Anthony Kenny, Cambridge, 1991. [*Cartas sobre la moral,* trad., introd. y notas de Elisabeth Goguel, Buenos Aires, Yerba Buena, 1945.]
Deschamps, Jean, *Cours abrégé de la philosophie wolffienne en forme de lettres* (1741-1747), Hildesheim, 1991.
Diderot, Denis (1713-1784), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné...* París, 1751-1780.
———, *Oeuvres,* ed. de André Billy, París, 1951.
———, *Oeuvres,* vol. I, *Philosophie,* ed. de Laurent Versini, París, 1994.
———, *Oeuvres complètes,* I. *Le modèle anglais,* ed. de Arthur M. Wilson *et al.,* París, 1975.
———, *Oeuvres politiques,* ed. de P. Vernière, París, 1963.
Diderot, Denis, *Political Writings,* ed. de John Hope Mason y Robert Wokler, Cambridge, 1992. [*Escritos políticos,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989.]
———, [*Viaje a Tahití; seguido de Suplemento al viaje de Bougainville o Diálogo entre a y b,* Palma de Mallorca, José J. Olañeta, 1999.]
———, [El *sobrino de Rameau,* Madrid, Cátedra, 1985.]
Diógenes Laercio *(ca.* 200-250), *Lives of Eminent Philosophers,* trad. de R. D. Hicks, 2 vols., Cambridge, 1991. [*Vidas de filósofos ilustres,* Barcelona, Omega, 2003.]
Domat, Jean (1625-1695), *Oeuvres complètes,* ed. de Joseph Remy, vol. I: *Traité des lois* (1689), París, 1828.
Duns Escoto, Juan (1266-1308), *Duns Scotus on the Will and Morality,* trad. y ed. de Allan B. Wolter, Washington, D. C., 1986.
Dupleix, Scipion (1569-1661), *Éthique ou philosophie morale,* París [1610], 1645. Reimpresión, París, 1994.
Du Vair, Guillaume (1556-1621), *The Moral Philosophy of the Stoics* (1598), trad. de Thomas James, ed. de Rudolf Kirk, New Brunswick, N. J., 1951.
Enfield, William, *The History of Philosophy... drawn up from Brucker's Historia Critica Philosophiae,* 2 vols., Londres, 1791.
Filmer, Sir Robert (1588-1653), *Patriarcha and Other Writings,* ed. de Johann P. Sommerville, Cambridge, 1991.
Fletcher, Andrew, of Saltoun (1655-1716), *Selected Political Writings and Speeches,* ed. de David Daiches, Edimburgo, 1979.

ontenelle, Bernard le Bovier de (1657-1757), "Du bonheur" (1724), en *Histoire des Oracles,* ed. de Willy de Spens, pp. 131-148, París, 1966.
ordyce, David (1711-1751), *The Elements of Moral Philosophy,* Londres, 1754.
ormey, J. H. S. (1711-1797), *La belle Wolffienne* (1741-1753), Hildesheim, 1983.
arve, Christian (1742-1798), *Üebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre,* Breslau, 1798.
assendi, Pierre (1592-1655), *Abrégé de la philosophie de Gassendi,* por Fraçois Bernier, 2ª ed., Breslau, 1684, 7 vols., París, 1992.
———, *Opera Omnia,* Lyon, 1658, vol. II. Reimpresión, Stuttgart, 1964.
———, *Selected Works,* trad. y ed. de Craig B. Brush, Nueva York, 1972.
———, *Three Discourses of Happiness, Virtue, and Liberty,* Londres, 1699, trad. anónima de Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi,* vol. 7.
ay, John (1699-1745), "Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality", Londres [1731]. Precede a King, *An Essay on the Origin of Evil...*
ellert, Christian Fürchtgott (1715-1769), "Moralische Vorlesungen", ed. de Sibylle Späth, en *Gesammelte Schriften,* ed. de Bernd Witte, vol. VI, Berlín, 1922.
eulincx, Arnold (1624-1669), *Ethik oder über die Kardinaltugenden,* trad. de Georg Schmitz, Hamburgo, 1948.
lafey, Adam Friedrich (1692-1753), *Vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft,* Leipzig, 1739. Reimpresión, Aalen, 1965.
ottsched, Johann Christoph (1700-1766), "Erste Gründe der gesammten Weltweisheit", en *Ausgewählte Werke,* ed. de P. M. Mitchell, vol. 5, Berlín, 1983.
rocio, Hugo (1583-1645), *Commentary on the Law of Prize and Booty (De Jure Praedae Commentarius)* (1604), trad. de Gwladys L. Williams y Walter H. Zeydel, Oxford, 1950.
———, *De Veritate Religionis Christianae,* Ámsterdam, 1669.
———, *The Jurisprudence of Holland,* trad. de Robert Warden Lee, Oxford, 1953.
———, *On the Law of War and Peace (De Jure Belli ac Pacis Libri Tres),* trad. de Francis W. Kelsey, Oxford, 1925.
———, *The Rights of War and Peace,* trad. anónima, a partir de la traducción francesa de Barbeyrac, Londres, 1738. [*Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1987; *Del derecho de la guerra y de la paz,* trad. de Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid, Reus, 1925.]
———, *The Truth of the Christian Religion,* trad. de John Clarke, Londres, [1709], 1827.
aller, Albrecht von (1708-1677), *Gedichte,* ed. del Dr. Ludwig Hirzl, Frauenfeld, 1882.
arrington, James (1611-1677), "Oceana", en *The Political Works of James Harrington,* ed. de J. G. A. Pocock, Cambridge, 1977. [La *República de Océana,* México, FCE, 1996.]
artley, David (1705-1757), *Observations on Man, His Frame, His Duty and His*

Expectations, 5ª ed., 2 vols., Londres, [1749] 1810.
Heineccius, Johann Gottlieb (1681-1741), *A Methodical System of Universal Law,* trad. de George Turnbull, 2 vols., Londres, [1737] 1763.
Helvetius, Claude Adrien (1715-1771), *De l'esprit* (1758), Verviers, 1973. [Del *espíritu,* ed. de José Manuel Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1984.]
———, *De l'homme* (1772), 2 vols., París, 1989.
———, *On the Mind,* Londres, 1759.
———, *Treatise on Man* (1772), trad. de W. Hooper, 2 vols., Londres, 1810.
Herbert, Edward (1582-1648), *On Truth,* trad. de Meyrick H. Carré, Bristol, 1937.
———, *De Religione Laici* (1645), trad. y ed. de Harold R. Hutcheson, Yale Studies in English, vol. 198, New Haven, 1944.
Herbert, Edward, *The Life of Edward, First Lord Herbert of Cherbury, written by himself,* ed. de J. M. Shuttleworth, Londres, 1976.
Hobbes, Thomas (1588-1679), *Body, Man, and Citizen,* ed. de Richard S. Peters, Nueva York, 1962.
———, *De Cive. The English Version,* ed. de Howard Warrender, Oxford, 1983. [El *ciudadano,* ed. de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, CSIC/Debate, 1993.]
———, "De Corpore" (1656), en *English Works,* vol. I. [*Tratado sobre el cuerpo,* trad., introd. y notas de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 2000.]
———, *Elements of Law,* ed. de Ferdinand Tönnies, Cambridge, 1928.
———, *English Works,* ed. de sir William Molesworth, 11 vols., Londres, 1839-1845.
———, *Leviathan,* ed. de Edwin Curley, Indianápolis, 1994.
———, *Leviathan,* ed. de Richard Tuck, Cambridge, 1991. [*Leviatán,* Buenos Aires, FCE, 1992; *Leviatán,* trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2004.]
———, *Man and Citizen,* ed. de Bernard Gert, Indianápolis, 1991.
Hoffbauer, Johann Christoph (1766-1827), *Anfangsgründe der Moralphilosophie und insbesondere der Sittenlehre, nebst einer allgemeinen Geschichte derselben,* Halle, 1798.
Hooker, Richard (1553-1600), *Of the Laws of Ecclesiastical Polity,* ed. de A. S. McGrade, Cambridge, 1989.
———, *Works,* ed. de W. Speed Hill, 5 vols., Cambridge, 1977.
Hume, David (1711-1776), *Dialogues concerning Natural Religion* (1776), ed. de Norman Kemp Smith, Edimburgo, 1947.
———, *Enquiry concerning the Human Understanding* (1748) y *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), ed. de L. A. Selby-Bigge, rev. de Peter Nidditch, Oxford, 1975. [*Investigación sobre el conocimiento humano,* Madrid, Alianza, 2004; *Investigación sobre los principios de la moral,* trad. de Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.]
———, *Essays* (1777), ed. de Eugene F. Miller, Indianápolis, 1985.
———, *The Letters of David Hume,* ed. de J. Y. T. Greig, Oxford, 1932. [*David Hume:*

Escritos epistolares, Madrid, Noesis, 1998.]

———, *The Natural History of Religion* (1757), ed. de H. E. Root, Londres, 1956. [*Historia natural de la religión,* trad. e introd. de Ángel J. Cappelleti, Puebla, Cajica, 1963.]

———, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), ed. de L. A. Selby-Bigge, rev. de Peter Nidditch, Oxford, 1978. [*Tratado de la naturaleza humana,* ed. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2005; *Diálogos sobre la religión natural,* Madrid, Tecnos, 2004.]

[utcheson, Francis (1694-1746), *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations on the Moral Sense* (1728), 3ª ed., 1742. Reimpresión, ed. de Paul McReynolds, Gainesville, 1969.

———, *Illustrations on the Moral Sense,* ed. de Bernard Peach, Cambridge, 1971.

———, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises, I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design; II. Concerning Moral Good and Evil* (1725), 4ª ed., Londres, 1738.

———, *A Short Introduction to Moral Philosophy,* trad. anónima, Dublín, 1787.

———, *A System of Moral Philosophy,* 2 vols., Londres, 1755.

ɛnofonte *(ca.* 430-*ca.* 355 a.C.), *Socratic Memorabilia,* trad. de Sarah Fielding, Londres, 1847. [*Recuerdos de Sócrates,* Madrid, Edicomunicación, 1986.]

ɔhnson, Samuel (1709-1784), *Prose and Poetry,* ed. de Mona Wilson, Cambridge, 1967.

ɯstiniano (482-565), *The Digest,* trad. de Charles Henry Monro, vol. I, Cambridge, 1904. [*Digesto de Justiniano,* trad. de A. d'Ors *et al.,* Pamplona, Aranzadi, 1968.]

———, *The Institutes,* trad. de Peter Birks y Grant McCleod, Ithaca (N. Y.), 1987. [*Instituciones de Justiniano,* trad. y ed. de Jorge Francisco Hernández-Tejero, Madrid, Universidad de Madrid, 1961.]

ɹant, Immanuel (1724-1804), *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* trad. de Mary J. Gregor, La Haya, 1974. [*Antropología en el sentido pragmático,* vers. española de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991.]

———, *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl der Schönen und Erhabenen",* ed. de Marie Rischmüller, Kant-Forschungen, vol. 3, Hamburgo, 1991.

———, *The Conflict of Faculties,* trad. de Mary J. Gregor, Nueva York, 1979.

———, *Critique of Judgement,* partes I y II, trad. de James Creed Meredith, Oxford, 1911 y 1928. [*Crítica del discernimiento,* trad. y ed. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, A. Machado Libros, 2003.]

———, *Critique of Practical Reason,* trad. de Lewis White Beck, Indianápolis, 1959. [*Crítica de la razón práctica,* trad. de Dulce María Granja Castro, México, FCE, 2005.]

———, *Critique of Pure Reason,* trad. de Norman Kemp Smith, Nueva York, 1950. [*Crítica de la razón pura,* trad., pról., notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002.]

———, *Eine Vorlesung Kants über Ethik,* ed. de Paul Menzer, Berlín, 1924.

———, *Foundations of the Metaphysics of Morals,* trad. de Lewis White Beck, Indianápolis, 1959. [*Cimentación para la metafísica de las costumbres,* trad. del alemán y pról. de Carlos Martín Ramírez, Buenos Aires, Aguilar, 1961.]

ant, Immanuel, *Gesammelte Schriften,* Berlín, 1902.

———, *Kant: Philosophical Correspondence, 1759-1799,* trad. y ed. de Arnulf Zweig, Chicago, 1967.

———, *Kants Rechtslehre,* ed. de Bernd Ludwig, Hamburgo, 1988.

———, *Lectures on Ethics,* trad. de Peter Heath, ed. de Peter Heath y J. B. Schneewind, Cambridge, 1997. [*Lecciones de ética,* trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona, Crítica, 1988.]

———, *Lectures on Philosophical Theology,* trad. de Allen W. Wood y Gertrude M. Clark, Ithaca (N. Y.), 1978.

———, *The Metaphysics of Morals,* trad. de Mary Gregor, Cambridge, 1991. [La *metafísica de las costumbres,* trad. y notas de Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989.]

———, *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime,* trad. de John Goldthwaite, Berkeley, 1960. [*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* trad., de Dulce María Granja Castro, México, FCE, 2004.]

———, *On History,* ed. de Lewis White Beck, Indianápolis, 1963.

———, *Political Writings,* trad. de H. B. Nisbet, ed. de Hans Reiss, 2ª ed., Cambridge, 1991.

———, *Religion within the Limits of Reason Alone,* trad. de Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson, Nueva York, 1960. [*La religión dentro de los límites de la mera razón,* trad., pról. y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981.]

———, *Theoretical Philosophy, 1755-1770,* trad. y ed. de David Walford y Ralf Meerbote, Cambridge, 1992. [*Obra filosófica,* ed. de Menene Gras Balaguer, Madrid, Editora Nacional, 1983.]

———, "Universal Natural History and Theory of the Heavens", trad. de W. Hastie, en *Kant's Cosmogony,* ed. de Willy Ley, Nueva York, 1968.

———, *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?,* trad. de Ted Humphrey, Nueva York, 1983.

ing, William (1659-1729), *An Essay on the Origin of Evil (De Origine Mali)* (1702), trad. de Edmund Law, Londres, 1731.

a Mettrie, Julien Offray de (1709-1751), *Discours sur le bonheur,* edición crítica de John Falvey, en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* ed. de Theodore Besterman, vol. CXXXIV, Banbury, 1975.

———, *Man a Machine* (1748) y *Man a Plant,* trad. de Richard A. Watson y Maya Rybalka, Indianápolis, 1994.

———, *Oeuvres philosophiques* (1751), 2 vols., París, 1987.

a Rochefoucauld, François (1613-1680), *Oeuvres complètes,* ed. de L. Martin-Chauffier y Jean Marchand, París, 1964.

aw, William (1686-1761), "Remarks upon a late Book, entitled 'The Fable of the Bees'" (1724), en *The Works of the Reverend William Law,* vol. II, Londres, 1892.
———, "A Serious Call to a Devout and Holy Life" (1769), en *The Works of the Reverend William Law,* vol. IV, Londres, 1893.
ee, Henry, *Anti-Scepticism,* Londres, 1702.
eGrand, Anthony (fallecido en 1699), *An Entire Body of Philosophy According to the Principles of the Famous Renate des Cartes* (1672), trad. de Richard Blome, Londres, 1694.
eibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), *Die philosophische Schriften,* ed. de C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875-1890. [*Escritos filosóficos,* ed. de Ezequiel de Olaso, Madrid, A. Machado Libros, 2003.]
———, "Discourse on Metaphysics", en *Philosophical Papers and Letters.*["Discurso de la metafísica", trad. de T. E. Zwanck, en *Escritos filosóficos.]*
———, *The Leibniz-Clarke Correspondence,* ed. de H. G. Alexander, Manchester, 1956. [*La polémica Leibniz-Clarke,* trad. y ed. de Eloy Rada, Madrid, Taurus, 1980.]
———, *Lettres et opuscules inédits,* ed. de L. A. Foucher de Careil, París, 1854.
———, "Monadology", en *Philosophical Papers and Letters. [Monadologia,* trad. de Julián Velarde, introd. de Gustavo Bueno, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981.]
———, *New Essays concerning Human Understanding,* trad. y ed. de Peter Remnant y Jonathan Bennett, Cambridge, 1982. [*Nuevo tratado sobre el entendimiento humano,* trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Aguilar, 1928.]
———, *Philosophical Essays,* trad. y ed. de Roger Ariew y Daniel Garber, Indianápolis, 1989.
———, *Philosophical Papers and Letters,* trad. y ed. de Leroy E. Loemker, 3ª ed., Dordrecht, 1969.
———, *Political Writings,* trad. y ed. de Patrick Riley, 2ª ed., Cambridge, 1988.
———, "Principles of Nature and Grace", en *Philosophical Papers and Letters...*
———, *Selections,* ed. de P. P. Wiener, Nueva York, 1951.
———, "Specimen Dynamicum", en *Philosophical Papers and Letters...*
———, *Textes inédits,* ed. de Gaston Grua, 2 vols., París, 1948.
———, *Theodicee, das ist, Versuch von der Güte Gottes... vermehrt von Johan Christoph Gottscheden* (1744), ed. de Hubert Horstmann, Berlín, 1996.
———, *Theodicy* (1710), trad. de E. M. Huggard, ed. de Austin Farrer, LaSalle, 1985. [*La teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal,* trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, M. Aguilar, s.f.]
ipsius, Justus (1547-1606), *Six Bookes of Politickes,* trad. de William Jones, Londres, 1594.
———, *Two Bookes of Constancy* (1584), trad. de John Stradling, 1594. Reimpresión: ed. e introd. de Rudolf Kirk, New Brunswick (N. J.), 1939.
ocke, John (1632-1704), *Correspondence,* ed. de E. S. de Beer, 8 vols., Oxford, 1978.

———, *An Early Draft of Locke's Essay,* ed. de R. I. Aaron y Jocelyn Gibb, Oxford, 1936.
———, *An Essay concerning Human Understanding* (1689), ed. de Peter Nidditch, Oxford, 1979. [*Ensayo sobre el entendimiento humano,* trad. de Edmundo O'Gorman, México, FCE, 1999.]
———, *Essays on the Law of Nature,* ed. de W. von Leyden, Oxford, 1954.
———, *A Letter concerning Toleration* (1689), trad. de William Popple, ed. de James Tully, Indianápolis, 1983.
———, *Questions concerning the Law of Nature,* trad. y ed. de Robert Horwitz, Jenny Strauss Clay y Diskin Clay, Ithaca (N. Y.), 1990.
———, *The Reasonableness of Christianity* (1695), ed. de I. T. Ramsey, Stanford, 1958.
———, *Some Thoughts concerning Education,* ed. de John Yolton y Jean Yolton, Oxford, 1989. [*Pensamientos sobre la educación,* Madrid, Akal, 1986.]
———, *Two Tracts on Government,* ed. de Philip Abrams, Cambridge, 1967.
———, *Two Treatises of Government,* ed. de Peter Laslett, Cambridge, 1988.
———, *Works,* 3 vols., Londres, 1727.
———, [*Ensayo sobre el gobierno civil,* trad. de José Carner, México, FCE, 1941.]
———, [*Segundo ensayo sobre el gobierno civil,* trad. de Cristina Piña, Buenos Aires, Losada, 2002.]
ucrecio (*ca*. 99-*ca*. 55 a.C.), *De Rerum Natura,* trad. de W. H. D. Rouse y Martin Ferguson Smith, Cambridge, 1982. [*La naturaleza de las cosas,* Madrid, Alianza, 2003.]
utero, Martín (1483-1546), *Martin Luther: Selections from His Writings,* ed. de John Dillenberger, Garden City (N. Y.), 1961.
———, *Works,* ed. de Jaroslav Pelikan y Helmut T. Lehman, 55 vols., Filadelfia, varias fechas.
———, [*Comentarios de Martín Lutero,* trad. de Erich Sexauer y Rosa Roger i Moreno, Terrassa, Barcelona, Clie, 1999.]
Maimón, Salomón (1753-1800), *Lebensgeschichte,* ed. de Zwi Batscha, Fráncfort del Meno, 1984.
Malebranche, Nicolás (1638-1715), *Dialogues on Metaphysics,* trad. de Willis Doney, Nueva York, 1980. [*Conversaciones sobre la metafísica y la religión,* trad. de Juliana Izquierdo y Moya, pról. y rev. de la trad. de Adolfo Bonilla y San Martín, Madrid, Reus, 1921.]
Malebranche, Nicolás, *The Search after Truth* (1674-1675), 6ª ed., 1712, trad. de Thomas M. Lennon y Paul J. Olscamp, Columbus, 1980.
———, "Traité de morale" (1684), 2ª ed., ed. de Michel Adam, en *Oeuvres complètes,* vol. XI, ed. de André Robinet, París, 1975.
———, *Treatise on Ethics,* trad. de Craig Walton, Dordrecht, 1993.
———, *Treatise of Morality,* trad. de James Shipton, Londres, 1699.

———, *Treatise on Nature and Grace,* trad. de Patrick Riley, Oxford, 1992.

Mandeville, Bernard de (1670-1733), *An Enquiry into the Origin of Honour,* ed. de M. M. Goldsmith, Londres, 1971.

———, *Fable of the Bees,* ed. de F. B. Kaye, 2 vols., Oxford, 1924. [*La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública: comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Kaye,* 1ª reimpr., México, FCE, 2002; *El panal rumoroso, o la redención de los bribones,* paráfrasis libre de Alfonso Reyes, México, La Flecha, núm. 2, 1957.]

———, *A Letter to Dion* (1732), introd. de Jacob Viner, Los Ángeles, 1953.

Maquiavelo, Nicolás (1469-1527), *The Chief Works and Others,* trad. de A. Gilbert, 3 vols., Durham, 1965.

———, "Discourses on the First Decade of Titus Livius", en *The Chief Works and Others,* vol. I. [*Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* trad. de Ana Martínez Arancón, 1a reimpr., Madrid, Alianza, 2003.]

———, "The Prince", en *The Chief Works and Others,* vol. I.

———, *The Prince,* ed. de Quentin Skinner y Russell Price, Cambridge, 1988. [*El príncipe,* trad. de Francisco Javier Alcántara, Barcelona, Planeta, 1992.]

Marco Aurelio (121-180), *Meditations,* trad. de Maxwell Staniforth, Londres, 1964. [*Meditaciones,* trad. y notas de Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 2001.]

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1698-1759), "Essai de philosophie morale" (1749), en *Les oeuvres de Maupertuis,* vol. 2, Berlín, 1753.

Melanchthon, Philipp (1497-1560), *Melanchthon on Christian Doctrine. The Loci Communes of 1555,* trad. y ed. de Clyde L. Manschreck, Nueva York, 1965.

Mendelssohn, Moses (1729-1786), "Abhandlung über die Evidenz" (1764), en *Gesammelte Schriften,* ed. de Fritz Bamberger y Leo Strauss, vol. II, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1931.

Mill, John Stuart, *El utilitarismo. Un sistema de la lógica,* introd., trad. y notas de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1984.]

Montaigne, Michel de (1533-1592), *Complete Essays,* trad. de Donald M. Frame, Stanford, 1965.

Montaigne, Michel de, *Oeuvres completes de Michel de Montaigne,* ed. de Albert Thibaudet y Maurice Rat, París, 1962. [*Ensayos de Montaigne,* seguidos de todas sus cartas conocidas hasta hoy; traducidos por primera vez en castellano con la versión de todas las citas griegas y latinas que contiene el texto, notas explicativas del traductor y entresacadas de los principales comentadores, introducción e índice alfabético de Constantino Román y Salamero, Biblioteca Virtual Cervantes, 2003.]

More, Henry (1614-1687), *An Account of Virtue, or, Dr. Henry More's Abridgement of Morals* (1666), trad. de Edward Southwell, Londres, 1690 (traducción al inglés de *Enchiridion Ethicum).*

Moyle, Walter (1672-1721), "Essay upon the Constitution of the Roman Government", en *Two English Political Tracts,* ed. de Caroline Robbins, Cambridge, 1969.

Müller, August Friedrich (1684-1761), *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften,* Leipzig, 1733.
Neville, Henry (1609-1683), "Plato Redivivus" (1681), en *Two English Political Tracts,* ed. de Caroline Robbins, Cambridge, 1969.
Nicole, Pierre (1625-1695), *Oeuvres philosophiques et morales,* ed. de C. Jourdain, París, 1845. Reimpresión, Hildesheim, 1970.
Ompteda, D. H. L. Freyherr von, *Litteratur des gesammten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts,* Regensburg, 1785.
Paley, William (1743-1805), *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1786), Nueva York, 1839.
Pascal, Blaise (1623-1662), *Oeuvres complètes,* ed. de Louis Lafuma, París, 1963. [*Obras. Pensamientos, provinciales, escritos científicos, opúsculos y cartas,* trad. y notas de Carlos R. de Dampierre, pról. de José Luis Aranguren, Madrid, Alfaguara, 1981.]
———, *Pensées,* trad. de A. J. Krailsheimer, Londres, 1966.
———, *The Provincial Letters,* trad. de A. J. Krailsheimer, Londres, 1967.
Perkins, William (1558-1602), *A Discourse of Conscience* (1596) y *The Whole Treatise of Cases of Conscience* (1606), ed. de Thomas F. Merrill, Nieuwkoop, 1966.
Plutarco (*ca*. 46-120), *Moralia,* vol. VI, trad. de W. C. Helmbold, Cambridge, 1970.
———, *Moralia,* vol. XIII, parte II, trad. de Harold Cherniss, Cambridge, 1976. [*Obras morales y de costumbres,* Madrid, Gredos, 2004.]
Price, Richard (1723-1791), *Four Dissertations* (1778), ed. de John Stephens, Bristol, 1990.
———, *Political Writings,* ed. de D. O. Thomas, Cambridge, 1991.
Price, Richard, *A Review of the Principal Questions in Morals* (1758; 3ª ed., 1787), ed. de D. Daiches Raphael, Oxford, 1948.
———, *Richard Price and the Ethical Foundations of the American Revolution,* ed. de Bernard Peach, Durham, 1979.
Priestley, Joseph (1733-1804), *Priestley's Writings on Philosophy, Science and Politics,* ed. de John A. Passmore, Nueva York, 1965.
Pufendorf, Samuel (1632-1694), *Les devoirs de l'homme et du citoien,* trad. de Jean Barbeyrac, 4ª ed., Ámsterdam, 1718.
———, *Elements of Universal Jurisprudence,* trad. de W. H. Oldfather, Oxford, 1931.
———, *On the Duty of Man and Citizen according to the Law of Nature,* trad. de Michael Silverthorne, ed. de James Tully, Cambridge, 1991.
———, *Of the Law of Nature and Nations,* trad. de Basil Kennett, Londres, 1729.
———, *On the Law of Nature and Nations* (1672), trad. de C. H. Oldfather y W. A. Oldfather, Oxford, 1934.
———, *On the Natural State of Men,* trad. de Michael J. Seidler, Lewiston, 1990.
———, *Political Writings,* trad. de Michael J. Seidler, ed. de Craig. L. Carr, Oxford,

1994.
achel, Samuel (1628-1691), *On the Law of Nature and of Nations* (1676), trad. de John Pawley Bate, Washington, D. C., 1916.
eid, Thomas (1710-1796), "Essays on the Active Powers of Man" (1788), en *Works of Thomas Reid.*
———, "Essays on the Intellectual Powers of Man" (1785), en *Works of Thomas Reid*
———, *The Philosophical Orations of Thomas Reid delivered at Graduation Ceremonies in King's College Aberdeen, 1753, 1756, 1759, 1762,* trad. de S. M. L. Darcus, ed. de D. D. Todd.
———, *Philosophical Research Archives 3* (1977), pp. 916-990.
———, *Practical Ethics,* ed. de Knud Haakonssen, Princeton, 1990.
———, *Works of Thomas Reid,* ed. de William Hamilton, 2 vols., Edimburgo, 1863.
ousseau, Jean-Jacques (1712-1778), *Diskurs über die Ungleichheit,* trad. y ed. de Heinrich Meier, Paderborn, 1984.
———, *Emile, or Education,* trad. de Allan Bloom, Nueva York, 1979. [*Emilio o De la educación,* trad. de Luis Aguirre Prado, Madrid, EDAF, 1969.]
———, *The First and Second Discourses,* trad. de Roger Masters y Judith Masters, ed. de Roger Masters, Nueva York, 1964.
———, *The First and Second Discourses* y *Essay on the Origin of Languages,* trad. de Victor Gourevitch, Nueva York, 1986.
ousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes,* ed. de Bernard Gagnebin y Marcel Reymond, vol. I, 1959; vols. II-III, 1964; vol. IV, 1969; vol. V, 1996, París.
———, *On the Social Contract* y *Political Economy,* ed. de Roger Masters, trad. de Judith Masters, Nueva York, 1978. [*El contrato social o Principios de derecho político,* trad. de Leticia Halperin Donghi, México, Losada, 1999.]
———, *Political Writings,* ed. de C. E. Vaughan, 2 vols., Cambridge, 1915.
ade, D. A. F. de (1740-1814), *Juliette,* trad. de Austryn Wainhouse, Nueva York, 1968. [*Historia de Julieta,* trad. de María del Carmen Pugibet, México, Juan Pablos, 1980.]
———, *Justine, Philosophy in the Bedroom, and Other Writings,* comp. y trad. de Richard Seaver y Austryn Wainhouse, Nueva York, 1965. [*Filosofía en el tocador,* trad., pról. y notas de Mauro Armiño, Madrid, Valdemar, 2002; *Justine o los infortunios de la virtud,* Barcelona, Tusquets, 2004.]
———, *Oeuvres complètes,* ed. de Annie Le Brun y Jean-Jacques Pauvert, vol. 3, 1986, vols. 8-9, 1987.
ánchez, Francisco (*ca*. 1550-*ca*. 1623), *That Nothing Is Known* (1581), trad. de Elaine Limbrick y Douglas Thomson, Cambridge, 1988. [Que *nada se sabe,* Madrid, Espasa-Calpe, 1991.]
anderson, Robert (1587-1663), *Lectures on Conscience and Human Law* (1647), trad. y ed. de Chr. Wordsworth, Lincoln, 1877.
arasin, J.-Fr. (1615-1654), *Discours de morale sur Epicure* (1645-1646), en *Oeuvres,*

ed. de P. Festugière, 2, 37-74, París, 1926.
elden, John (1584-1654), *Opera Omnia,* 3 vols., Londres, 1726.
éneca (4 a.C.-65 d.C.), *Moral Essays,* trad. de J. W. Basore, 3 vols., Cambridge, varios años. [*Tratados morales,* Madrid, Espasa-Calpe, 2005.]
exto Empírico (131-200), *Against the Ethicists,* trad. de R. G. Bury, Cambridge, 1968.
———, *Outlines of Pyrrhonism,* trad. de R. G. Bury, Cambridge, 1971. [*Esbozos pirrónicos,* Madrid, Gredos, 1993.]
———, [*Contra los profesores,* Madrid, Gredos, 1997.]
haftesbury, Anthony Ashley Cooper (1671-1713), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* (1711), ed. de John M. Robertson, 2 vols., Londres, 1900.
———, "Inquiry concerning Virtue or Merit", en *Characteristics of Men,* vol. I.
———, *An Inquiry concerning Virtue, in Two Discourses,* fotorreproducción de la edición de 1699, ed. de Joseph Filonowicz, Delmar, 1991.
———, *Life, Letters, and Philosophical Regimen,* ed. de Benjamin Rand, Londres, 1900.
———, "Prefacio", en Whichcote, *Works,* vol. III.
haftesbury, Anthony Ashley Cooper, *Standard Edition of Shaftesbury's Works,* ed. de Gerd Hemmerich, Wolfram Benda y Ulrich Shödlbauer, s.e., s.f.
mith, Adam (1723-1790), *Essays on Philosophical Subjects,* ed. de W. P. D. Wightmen y J. C. Bryce, Oxford, 1980. [*Ensayos filosóficos,* Madrid, Pirámide, 1998.]
———, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ed. de R. H. Campbell y A. S. Skinner, Oxford, 1979. [*La riqueza de las naciones,* 4 vols., León, Junta de Castilla y León, 1996.]
———, *Lectures on Jurisprudence,* ed. de R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein, Oxford, 1978. [*Lecciones de jurisprudencia,* Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1995.]
———, *The Theory of Moral Sentiments,* ed. de D. D. Raphael y A. L. Macfie, Oxford, 1976. [*Teoría de los sentimientos morales,* trad. de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 1997.]
mith, John (1618-1652), *Select Discourses,* Londres, 1660.
pinoza, Baruch de (1632-1677), "Ethics", en *Collected Works,* ed. y trad. de Edwin Curley, vol. I, Princeton, 1985. [*Ética demostrada según el orden geométrico,* trad. de Óscar Cohan, México, FCE, 1977.]
———, "Tractatus Theologico-Politicus", en *The Political Works,* trad. y ed. de A. G. Wernham, Oxford, 1958. [*Tratado teológico-político,* trad., introd., notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2003.]
tanley, Thomas (1625-1678), *The History of Philosophy,* Londres, [1655-1662] 1721.
uárez, Francisco (1548-1617), *De Legibus,* ed. de Luciano Perena, Madrid, 1971.
———, "De Legibus (On Law and God the Lawgiver)", en *Selections*. [*Tratado de las leyes y de Dios legislador,* 6 vols, trad. de Ramón Eguillor Muniozguren, Madrid,

Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968.]
———, "De Triplici Virtute", en *Selections.*
———, "Defensio Fidei Catholicae", en *Selections.*
———, *Selections from Three Works,* trad. de Gwladys Williams, Ammi Brown y John Waldron, Oxford, 1944.
aylor, Jeremy (1613-1667), "Ductor Dubitantium", en *The Whole Works,* ed. de Reginald Heber, vols. XI-XII, Londres, 1822.
etens, Johann Nicolaus (1736-1807), *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777), 2 vols., Hildesheim, 1979.
homasius, Christian (1655-1728), *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrtheit,* Halle, 1709 (trad. alemana de Thomasius, 1687-1688).
———, *Einleitung zur Sittenlehre* (1692), ed. de Werner Schneiders. Reimpresión, Hildesheim, 1968.
homasius, Christian, *Fundamenta juris naturae et gentium (Law of Nature and of Nations),* Halle, 1705. [*Fundamentos de derecho natural y de gentes,* trad. y notas de Salvador Rus Rufino y María Asunción Sánchez Manzano, estudio prel. de Juan José Gil Cremades, Madrid, Tecnos, 1994.]
———, *Grundlehren des Natur -und Völcker-Rechts,* trad. de Johann Gottlieb Zeidler, Halle, 1705.
———, *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1687-1688), 7ª ed., 1730. Reimpresión, Aalen, 1963.
oland, John (1670-1722), *Christianity not Mysterious,* Londres, 1696.
raherne, Thomas (1637-1674), *Christian Ethicks* (1675), ed. de Carl L. Marks y George Robert Guffey, Ithaca (N. Y.), 1968.
oltaire, F. M. A. (1694-1778), *Candide, Zadig, and Selected Stories,* trad. de Donald Frame, Nueva York, 1961. [*Cándido o El optimismo. Cuentos y cartas,* trad., pról. y notas de Enrique Espinosa, México, SEP, 1988.]
———, *Mélanges,* ed. de Jacques van den Heuvel, París, 1961.
———, *Philosophical Dictionary,* trad. de Peter Gay, Nueva York, 1962. [*Diccionario filosófico,* pról. de Fernando Savater, ed. de Ana Martínez Arancón, Madrid, Temas de Hoy, 2000.]
———, *Selections,* ed. de Paul Edwards, Nueva York, 1989.
Whichcote, Benjamin (1609-1683), *Eight Letters of Dr. Antony Tuckney and Dr. Benjamin Whichcote,* ed. de Samuel Salter, Londres, 1751.
———, *Works* (1751), 4 vols. Reimpresión, Nueva York, 1977.
Wolff, Christian (1679-1754), *Preliminary Discourse on Philosophy in General,* trad. de Richard J. Blackwell, Indianápolis, 1963.
———, *Psychologia Empirica* (1732), ed. de Joannes Ecole, Hildesheim, 1968.
———, *Psychologia Rationalis* (1734), ed. de Joannes Ecole, Hildesheim, 1972.
———, "Rede von der Sittlehre der Sineser", trad. de G. F. Hagen, en *Gesammelte kleine*

philosophische Schriften (1740). Reimpresión, Hildesheim, 1981.
———, *Vernünftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (1721), ed. de Hans Werner Arndt. Reimpresión, Hildesheim, 1975.
———, *Vernünftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (1720), ed. de Hans Werner Arndt. Reimpresión, Hildesheim, 1976.
———, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alle Dingen Überhaupt* (1719), ed. de Charles A. Corr. Reimpresión, Hildesheim, 1983. [*Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general,* Madrid, Akal, 2000.]
Wollaston, William (1660-1724), *The Religion of Nature Delineated,* Londres, [1722] 1726.
Zedler, Johann Heinrich (editor), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon,* Leipzig, 1733.
Zwinglio, Huldrych (1484-1531), *Writings,* vol. 2, trad. de H. Wayne Pipkin, Allison Park, Pensilvania, 1984.

Colecciones

Adam, Antoine (ed.), *Les libertines au XVII^e siècle,* París, 1964.
Bahr, Ehrhard (ed.), *Was ist Aufkllärung?,* Stuttgart, 1976.
Bettenson, Henry (ed.), *Documents of the Christian Church,* Oxford, 1947.
Cragg, Gerald R. (ed.), *The Cambridge Platonists,* Nueva York, 1968.
Erb, Peter C. (ed.), *Pietists: Selected Writings,* Nueva York, 1983.
Idziak, Janine Marie (ed.), *Divine Command Morality,* Nueva York, 1979.
Johnson, William Stacy, y John H. Leith (eds.), *Reformed Reader. A Sourcebook in Christian Theology,* vol. I: *Classical Beginnings, 1519-1799,* Louisville, 1993.
Long, A. A., y David Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers,* vol. I: *Translations of Principal Sources,* Cambridge, 1987.
Monro, D. H. (ed.), *A Guide to the British Moralists,* Londres, 1972.
Patrides, C. A. (ed.), *The Cambridge Platonists,* Londres, 1969.
Raphael, D. D. (ed.), *British Moralists,* 2 vols., Oxford, 1969.
Schneewind, J. B. (ed.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant,* 2 vols., Cambridge, 1990.
Selby-Bigge, L. A. (ed.), *British Moralists,* 2 vols., Oxford, 1897.

2. COMENTARIO

Aaron, Richard, *John Locke,* 3ª ed., Oxford, 1971.
Abercrombie, Nigel, *Origins of Jansenism,* Oxford, 1936.

dams, Marilyn McCord, *William Ockham,* 2 vols., Notre Dame, 1987.
dams, Robert M., *The Virtue of Faith,* Oxford, 1987.
———, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist,* Nueva York, 1994.
lbee, Ernest, *A History of English Utilitarianism,* Londres, 1901.
lderman, William, "The Significance of Shaftesbury", en *Publications of the Modern Language Association,* 38, pp. 175-193, 1923.
———, "Shaftesbury and the Doctrine of Moral Sense in the Eighteenth Century", en *Publications of the Modern Language Association,* 46, pp. 1081-1094, 1931.
llison, Henry E., *Benedict de Spinoza,* New Haven, 1987.
———, *Kant's Theory of Freedom,* Cambridge, 1990.
lquié, Ferdinand, *Le cartesianisme de Malebranche,* París, 1974.
nderson, Georg, "Kants Metaphysik der Sitten – Ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule", *Kantstudien,* 28, pp. 41-61, 1923.
nnas, Julia, *The Morality of Happiness,* Oxford, 1993.
———, y Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism,* Cambridge, 1985.
quist, Lennart, *The Moral Philosophy of Richard Price,* Lund, 1960.
rdal, Pall, *Passion and Value in Hume's Treatise,* Edimburgo, 1966.
———, "Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation", *Journal of the History of Philosophy,* 15, pp. 405-421, 1977.
———, "Hume and Reid on Promise, Intention, and Obligation", en *Philosophers of the Scottish Enlightenment,* ed. de V. Hope, Edimburgo, 1984.
rnoldt, Emil, *Gesammelte Schriften,* vol. V: *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung,* ed. de Otto Schöndörffer, parte II, Berlín, 1909.
twell, John E., *Ends and Principles in Kant's Moral Thought,* La Haya, 1986.
une, Bruce, *Kant's Theory of Morals,* Princeton, 1979.
yer, A. J., *Hume,* Oxford, 1980.
aier, Annette, "Good Men's Women: Hume on Chastity and Trust", *Hume Studies,* 5, pp. 1-19, 1979.
aier, Annette, "Hume and Resentment", *Hume Studies,* 6, pp. 133-149, 1980.
———, "Hume's Account of Our Absurd Passions", *Journal of Philosophy,* 79, pp. 643-651, 1982.
———, "Frankena and Hume on Points of View", en *Postures of the Mind,* pp. 157-173. Minneápolis, 1985.
———, *A Progress of Sentiments,* Cambridge (Mass.), 1991.
aier, Kurt, "Moral Obligation", *American Philosophical Quarterly,* 3:3, pp. 210-226, julio de 1996.
aird, A. W. S., *Studies in Pascal's Ethics,* La Haya, 1975.
arber, W. H., *Leibniz in France,* Oxford, 1955.
arker, Ernest, "Paley and His Political Philosophy", en *Traditions of Civility,* Cambridge, 1948.

arker, John, *Strange Contrarieties: Pascal in England during the Age of Reason,* Montreal, 1975.
arnard, F. M., "The 'Practical Philosophy' of Christian Thomasius", *Journal of the History of Ideas,* 32, pp. 221-246, 1971.
arnouw, Jeffrey, "Passion as 'Confused' Perception in Descartes, Malebranche, and Hutcheson", *Journal of the History of Ideas,* 53, pp. 397-424, 1992.
aron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance,* Princeton, 1955.
ärthlein, Karl, "Zur Lehre von der 'recta ratio' in der Geschichte der Ethik von der Stoa bis Christian Wolff", *Kantstudien,* 56, pp. 125-155, 1965.
aumgardt, David, *Bentham and the Ethics of Today,* Princeton, 1952.
eck, Lewis White, *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* Chicago, 1960.
———, *Early German Philosophy,* Cambridge (Mass.), 1969.
edford, R. D., *The Defence of Truth,* Manchester, 1979.
eiser, Frederick C., *The Fate of Reason,* Cambridge (Mass.), 1987.
———, *The Sovereignty of Reason,* Princeton, 1996.
ell, David, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe,* Londres, 1984.
enden, Magdelene, *Christian August Crusius: Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns,* Bonn, 1972.
enichou, Paul, *Man and Ethics,* trad. de E. Hughes, Nueva York, 1971.
ennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics,* Indianápolis, 1984.
erlin, Isaiah, *Against the Current,* Nueva York, 1980.
erman, Harold J., *Law and Revolution,* Cambridge (Mass.), 1983.
ernstein, Andrew, *Shaftesbury, Rousseau, and Kant,* Londres, 1980.
ett, Richard, "Carneades' Distinction between Assent and Approval", *Monist,* 73, pp. 3-20, 1990.
idney, David, *The Psychology and Ethics of Spinoza,* 2ª ed., New Haven, 1940.
ittner, R., y Konrad Cramer (eds.), *Materialian zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft",* Francfort del Meno, 1975.
lackstone, William T., *Francis Hutcheson and Contemporary Moral Theory,* Athens (Georgia), 1965.
lackwell, Richard J., "The Structure of Wolffian Philosophy", *Modern Schoolman,* 38, pp. 203-218, 1961.
lakey, Robert, *History of Moral Science,* 2 vols., Londres, 1833.
loch, Ernst, *Natural Law and Human Dignity,* Cambridge (Mass.), 1986.
loch, Olivier René, *La philosophie de Gassendi,* La Haya, 1971.
lom, John J. (ed.), *Descartes: His Moral Philosophy and Psychology,* Nueva York, 1978.
lumenfeld, David, "Perfection and Happiness in the Best Possible World", en Jolley, pp. 382-410, 1995.
obbio, Norberto, "Leibniz e Pufendorf", *Revista di filosofia,* 38, pp. 118-129, 1947.

———, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition,* trad. de Daniela Gobetti, Chicago, 1993.
ock, Gisela, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism,* Cambridge, 1990.
oler, John, "Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will", *American Catholic Philosophical Quarterly,* 67:1, pp. 109-126, 1993.
ostrenghi, Daniela (ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e Politica,* Nápoles, 1992.
ourke, V. J., *History of Ethics,* 2 vols., Nueva York, 1968.
owle, John, *Hobbes and His Critics,* Londres, 1951.
owring, John, "Memoirs of Bentham", en *The Works of Jeremy Bentham,* ed. de John Bowring, vol. x, Londres, 1843.
radley, F. H., *Ethical Studies* (1876), 2ª ed., Oxford, 1927.
randt, Reinhard, y Werner Stark (eds.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen,* Kant-Forschungen I, Hamburgo, 1987.
raun, Lucien, *Histoire de l'histoire de la philosophie,* París, 1973.
render, Natalie, *Precarious Positions: Aspects of Kantian Moral Agency,* tesis doctoral, Johns Hopkins University, Baltimore, 1997.
ricke, John, "Emotion and Thought in Hume's 'Treatise'", *Canadian Journal of Philosophy* (supl.), 1, pp. 53-71, 1974.
road, C. D., *Five Types of Ethical Theory,* Londres, 1930.
rockliss, L. W. B., *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,* Oxford, 1987.
rown, Charlotte, "Is Hume an Internalist?", *Journal of the History of Philosophy,* 26:1, pp. 69-87, enero de 1988.
rown, Gregory, "Leibniz's Moral Philosophy", en Jolley, *Cambridge Companion to Leibniz,* pp. 411-440, 1995.
rown, Keith (ed.), *Hobbes Studies,* Oxford, 1965.
rown, Peter, *Augustine of Hippo,* Berkeley, 1983.
rown, Stuart, *Leibniz,* Minneápolis, 1984.
———(ed.), *Philosophers of the Enlightenment,* Sussex, 1979.
———(ed.), *Nicholas Malebranche,* Assen, 1991.
ruford, W. H., *Culture and Society in Classical Weimar,* Cambridge, 1962.
rush, Craig B., *Montaigne and Bayle,* La Haya, 1966.
uckle, Stephen, *Natural Law and the Theory of Property,* Oxford, 1991.
ull, Hedly, Benedict Kingsbury y Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations,* Oxford, 1992.
urke, Peter, *Montaigne,* Oxford, 1987.
urkill, T. A., *The Evolution of Christian Thought,* Ithaca (N. Y.), 1971.
urns, J. H. (ed.), *Cambridge History of Political Theory, 1450-1700,* Cambridge, 1991.
urns, J. H., "Nature and Natural Authority in Bentham", *Utilitas,* 5:2, pp. 209-220,

1993.
urnyeat, Myles, "Conflicting Appearances", *Proceedings of the British Academy,* 65, pp. 69-111, 1979.
———, "Can the Sceptic Live His Scepticism?", en *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Philosophy,* ed. de M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes, Berkeley, 1980.
———(ed.), *The Skeptical Tradition,* Berkeley, 1983.
———, "The Sceptic in His Time and Place", en Rorty, Schneewind y Skinner, *Philosophy in History,* pp. 2225-2254, 1984.
urtt, Shelley, *Virtue Transformed,* Cambridge, 1992.
usch, Werner, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780,* Berlín, 1979.
ampbell, R. H., y Andrew S. Skinner (eds.), *The Origin and Nature of the Scottish Enlightenment,* Edimburgo, 1982.
ampbell, T. D., *Adam Smith's Science of Morals,* Londres, 1971.
arboncini, Sonia, "Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie", *Studia Leibnitziana Supplementa,* 26, pp. 110-125, 1989.
arnois, Bernard, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom,* trad. de David Booth, Chicago, 1987.
assirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe,* Princeton, 1945.
———, *The Platonic Renaissance in England,* trad. de James P. Pettegrove, Austin (Texas), 1953.
hadwick, Owen, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development,* Cambridge, 1957.
hampion, J. A. I., *The Pillars of Priestcraft Shaken,* Cambridge, 1992.
handler, John, "Divine Command Theories and the Appeal to Love", *American Philosophical Quarterly,* 22, pp. 231-239, julio de 1985.
happell, Vere, "Locke on the Freedom of the Will", en *Locke's Philosophy,* ed. de G. A. J. Rogers, pp. 101-121, Oxford, 1994a.
———, "Locke on the Intellectual Basis of Sin", *Journal of the History of Philosophy,* 32:2, pp. 197-207, 1994b.
———(ed.), *The Cambridge Companion to Locke,* Cambridge, 1994c.
harron, Jean Daniel, *The "Wisdom" of Pierre Charron: An Original and Orthodox Code of Morality,* Chapel Hill, 1960.
harvet, John, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau,* Princeton, 1968.
hroust, Anton-Hermann, "Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition", *New Scholasticism,* 17: 2, pp. 101-133, 1943.
iafardone, Raffaele, "Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius mit Beziehung auf Kant", *Studia Leibnitziana,* 14:1, pp. 127-135, 1982.

lark, M. L., *Paley,* Toronto, 1974.
larke, Stephen R. L., "God-Appointed Berkeley and the General Good", en *Essays on Berkeley,* ed. de John Foster y Howard Robinson, pp. 233-253, Oxford, 1985.
oleman, Dorothy Gabe, *Montaigne's "Essays",* Londres, 1987.
olman, John, "Bernard Mandeville and the Reality of Virtue", *Philosophy,* 47, pp. 125-139, 1972.
———, *John Locke's Moral Philosophy,* Edimburgo, 1983.
one, Carl B., *Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on the Eighteenth Century,* Lexington (Kentucky), 1952.
orr, Charles A., "Christian Wolff and Leibniz", *Journal of the History of Ideas,* 36, pp. 241-262, 1975.
ostello, William S., *The Scholastic Curriculum at Early Seventeenth Century Cambridge,* Cambridge (Mass.), 1958.
ottingham, John G., "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes", *Journal of the History of Philosophy,* 26, pp. 239-257, 1988.
ottle, Charles E., "Justice As an Artificial Virtue in Hume's *Treatise", Journal of the History of Ideas,* 40, pp. 457-466, 1979.
ragg, G. R., *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Religious Thought in the Church of England, 1660-1770,* Cambridge, 1950.
raig, Edward, *The Mind of God and the Works of Man,* Oxford, 1987.
rane, R. S., "Anglican Apologetics and the Idea of Progress, 1699-1745", en *The Idea of the Humanities,* vol. I, pp. 214-287, Chicago, 1967.
ranston, Maurice, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754,* Chicago, 1983.
———, *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754-1762,* Chicago, 1991.
———, y Richard Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau,* Garden City (N. Y.), 1972.
ranz, F. Edward, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society,* Cambridge (Mass.), 1959.
rimmins, James E., "John Brown and the Theological Tradition of Utilitarian Ethics", *History of Political Thought,* 4, pp. 523-550, 1983.
———, *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham,* Oxford, 1990.
———, "Bentham's Political Radicalism", *Journal of the History of Ideas,* 55, pp. 259-281, 1994.
rocker, Lester, *Two Diderot Studies: Ethics and Aesthetics,* Baltimore, 1952.
———, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought,* Baltimore, 1959.
———, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment,* Baltimore, 1963.
rowe, M. B., *The Changing Profile of Natural Law,* La Haya, 1972.

ua, A. S., *Reason and Virtue,* Athens (Ohio), 1966.
umming, Ian, *Helvetius: His Life and Place in the History of Educational Thought,* Londres, 1955.
umming, Robert, "Descartes' Provisional Morality", *Review of Metaphysics,* 9, pp. 208-235, 1955.
urley, Edwin, *Descartes against the Skeptics,* Cambridge, 1978.
———, *Behind the Geometrical Method,* Princeton, 1988.
———, "Reflections on Hobbes: Recent Work on His Moral and Political Philosophy", *Journal of Philosophical Research,* 15, pp. 169-250, mayo de 1990.
———, "I Durst Not Write So Boldly", en Bostrenghi, Hobbes y Spinoza, pp. 497-595, 1992.
algarno, Melvin T., "Reid's Natural Jurisprudence: The Language of Rights and Duties", en Hope, *Philosophers...,* 1984.
'Angers, Julien-Eymard, *Pascal et ses précurseurs,* París, 1954.
'Arcy, Eric, *Conscience and Its Right to Freedom,* Londres, 1961.
arnton, Robert, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France,* Nueva York, 1995.
arwall, Stephen L., "Obligation and Motive in the British Moralists", en *Foundations of Moral and Political Philosophy,* ed. de Ellen F. Paul, Fred D. Miller Jr. y Jeffrey Paul, pp. 133-150, Oxford, 1989.
———, "Conscience As Self-Authorizing in Butler's Ethics", en *Joseph Butler's Moral and Religious Thought,* ed. de Christopher Cunliffe, pp. 209-241, Oxford, 1992.
———, *The British Moralists and the Internal "Ought",* Cambridge, 1995.
avidson, Donald, "Hume's Cognitive Theory of Pride", en *Essays on Action and Events,* pp. 277-290, Oxford, 1980.
avie, George E., *The Democratic Intellect,* Edimburgo, 1961.
———, *The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense,* Dundee, 1973,
avis, J. C., *Utopia and the Ideal Society,* Cambridge, 1981.
eane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine,* Nueva York, 1963.
edeyan, Charles, *Diderot et la penseé anglaise,* París, 1987.
elahunty, R. J., *Spinoza,* Londres, 1985.
elbos, Victor, *La philosophie pratique de Kant,* 2ª ed., París, 1926.
eleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy,* trad. de Robert Hurley, San Francisco, 1988.
e Muralt, André, "La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau", en *Souveraineté et pouvoir. Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* (Ginebra), 2, pp. 3-83, 1978.
ent, N. J. H., *Rousseau,* Oxford, 1988.
enzer, H., *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf,* Munich, 1972.

)erathé, Robert, *Le rationalisme de J. J. Rousseau,* París, 1948.
———, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps,* París, 1950.
)e Vleeschaumwer, Herman-J., *The Development of Kantian Thought,* trad. de A. R. C. Duncan, Londres, 1962.
)ibon, Paul (ed.), *Pierre Bayle, le Philosophe de Rotterdam,* Ámsterdam, 1959.
)ihle, Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity,* Berkeley, 1982.
)inwiddy, John, "Bentham's Transition to Political Radicalism", *Journal of the History of Ideas,* 35, pp. 683-700, 1975.
———, *Bentham,* Oxford, 1989.
)omenech, Jacques, *L'éthique des lumières,* París, 1989.
)onagan, Alan, *Spinoza,* Chicago, 1989.
)öring, Detlef, *Pufendorf-Studien,* Berlín, 1992.
)ouglas, A. E., "Cicero the Philosopher", en *Cicero,* ed. de T. A. Dorsey, Londres, 1965.
)ucharme, Howard M., "Personal Identity in Samuel Clarke", *Journal of the History of Philosophy,* 24, pp. 359-383, 1986.
)ufour, Alfred, "Pufendorf", en Burns, *Cambridge History,* pp. 563-588, 1991.
)uggan, Thomas, "Active Power and the Liberty of Moral Agents", en *Thomas Reid: Critical Interpretations,* ed. de Stephen F. Barker y Tom L. Beauchamp, Filadelfia, 1976.
)umont, Louis, *From Mandeville to Marx,* Chicago, 1977.
)uncan, A. R. C., *Practical Reason and Morality,* Londres, 1957.
)uncan-Jones, Austin, *Butler's Moral Philosophy,* Londres, 1952.
)unn, John, *The Political Thought of John Locke,* Cambridge, 1969.
)ussinger, John A., "'The Lovely System of Lord Shaftesbury': An Answer to Locke...?", *Journal of the History of Ideas,* 42, pp. 151-158, 1981.
beling, Gerhard, *Luther: An Introduction to His Thought,* trad. de R. A. Wilson, Filadelfia, 1970.
cole, Joannes, *La métaphysique de Christian Wolff,* 2 vols., Hildesheim, 1990.
dwards, Charles, "The Law of Nature in the Thought of Hugo Grotius", *Journal of Politics,* 32:4, pp. 784-807, 1970.
———, *Hugo Grotius,* Chicago, 1981.
ngland, F. E., *Kant's Conception of God,* Londres, 1929.
rdmann, Benno, *Martin Knutzen und seine Zeit,* Leipzig, 1876.
alk, W. D., "Hume on Is and Ought", *Canadian Journal of Philosophy,* 11, pp. 359-378, 1976.
aulkner, Robert K., *Richard Hooker and the Politics of a Christian England,* Berkeley, 1981.
ay, C. R., *Adam Smith and the Scotland of His Day,* Cambridge (Mass.), 1956.
ebvre, Lucien, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (1942), trad. de Beatrice Gottlieb, Cambridge (Mass.), 1982.

erguson, James P., *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and Its Critics,* Nueva York, 1974.
———, *Dr. Samuel Clarke: An Eighteenth Century Heretic,* Kineton (Inglaterra), 1976.
errari, Jean, *Les sources françaises de la philosophie de Kant,* París, 1979.
euerlein, Emil, *Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen,* 2 vols., Tubinga, 1859.
ichter, J. H., *Man of Spain: Francisco Suarez,* Nueva York, 1940.
iering, Norman, *Jonathan Edward's Moral Thought and Its British Context,* Chapel Hill, 1981.
innis, John, *Natural Law and Natural Rights,* Oxford, 1980.
itzgibbons, Athol, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue,* Oxford, 1995.
lathman, Richard, *Willful Liberalism,* Ithaca (N. Y.), 1992.
———, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics,* Newbury Park (Calif.), 1993.
ogelin, Robert J., *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature,* Londres, 1985.
orbes, Duncan, *Hume's Philosophical Politics,* Cambridge, 1975.
orster, Eckhart (ed.), *Kant's Transcendental Deductions,* Stanford, 1988.
orsyth, Murray, "The Place of Richard Cumberland in the History of Natural Law", *Journal of the History of Philosophy,* 20, pp. 23-42, 1982.
oster, M. B., "Christian Theology and Modern Science of Nature", partes I y II, *Mind,* 44 (1935), pp. 439-465; 45, pp. 1-27, 1935-1936.
rame, Donald, *Montaigne, a Biography,* Nueva York, 1965.
rance, Peter, *Diderot,* Oxford, 1983.
ranck, Ad., *Réformateurs et publicistes de l'Europe, dix-septième siècle,* París, 1881.
rankena, William, "Hutcheson's Moral Sense Theory", *Journal of the History of Ideas,* 16, pp. 356-375, 1955.
———, "Concepts of Rational Action in the History of Ethics", *Social Theory and Practice,* 9:2-3, pp. 165-179, 1983a.
———, "The Ethics of Right Reason", *Monist,* 66:1, pp. 3-25, 1983b.
reeman, Eugene, y Maurice Mandelbaum (eds.), *Spinoza, Essays in Interpretation,* LaSalle (III.), 1975.
riedrich, Hugo, *Montaigne* (1949), trad. de Dawn Eng, Berkeley, 1991.
ruchtman, Jack, Jr., "The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley: A Study in Late Eighteenth-Century English Republican Millena-rianism", *Transactions of the American Philosophical Society,* 73:4, pp. 1-125, Filadelfia, 1983.
arrett, Don (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza,* Cambridge, 1996.
ascoigne, John, *Cambridge in the Age of Enlightenment,* Cambridge, 1989.
askin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion,* 2ª ed., Nueva York, 1988.
ause, Fritz, *Kant und Königsberg,* Ostfriesland, 1974.
authier, David, *The Logic of Leviathan,* Oxford, 1969.

———, *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason,* Ithaca (N. Y.), 1990.
Gauthier, René Antoine, *L'éthique à Nicomaque,* 2ª ed., vol. I, Lovaina, 1970.
Gay, John H., "Matter and Freedom in the Thought of Samuel Clarke", *Journal of the History of Ideas,* 24, pp. 85-105, 1963.
Gerrish, B. A., *Grace and Reason,* Oxford, 1962.
Gibson, A. Boyce, *The Philosophy of Descartes,* Londres, 1932.
Gierke, Otto, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800,* 2 vols., trad. de Ernest Barker, Cambridge, 1934.
Glathe, Alfred B., *Hume's Theory of the Passions and of Morals,* Berkeley, 1950.
Goldmann, Lucien, *The Hidden God,* trad. de Philip Thody, Londres, 1964.
———, *Immanuel Kant,* Londres, 1971.
Goldsmith, M. M., *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought,* Cambridge, 1985.
———, "Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment", *Journal of the History of Ideas,* 49, pp. 587-606, 1988.
Gouhier, Henri, *Rousseau et Voltaire,* París, 1983.
Gourevitch, Victor, "Rousseau's Pure State of Nature", *Interpretation,* 16:1, pp. 23-59, 1988.
Gracia, Jorge J. E., *Philosophy and Its History,* Albany (N. Y.), 1992.
Grave, S. A., *The Scottish Philosophy of Common Sense,* Oxford, 1960.
Grean, Stanley, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics,* Athens (Ohio), 1967.
Green, F. C., *J. J. Rousseau,* Cambridge, 1955.
Greene, Robert A., "Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance", *Journal of the History of Ideas,* 52:2, pp. 195-219, 1991.
Gregor, Mary, *The Laws of Freedom,* Oxford, 1963.
———, "Kant on Obligation, Rights and Virtue", *Jahrbuch für Recht und Ethik,* 1, pp. 69-102, 1993.
Grendler, Paul F., "Pierre Charron: Precursor to Hobbes", *Review of Politics,* 25, pp. 212-224, 1963.
Grimsley, Ronald, *The Philosophy of Rousseau,* Oxford, 1973.
Grisez, Germaine, Joseph Boyle, y John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence,* 32, pp. 99-151, 1987.
Griswold, Charles, "Rhetoric and Ethics: Adam Smith on Theorizing about the Moral Sentiments", *Philosophy and Rhetoric,* 24:3, pp. 213-237, 1991.
Grua, Gaston, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz,* París, 1953.
———, *La justice humaine selon Leibniz,* París, 1956.
Grunwald, Max, *Spinoza in Deutschland* (1897), Aalen, 1986.
Gueroult, Martial, *Études de philosophie Allemande,* Hildesheim, 1977.
———, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons,* 2 vols.,

trad. de Roger Ariew, Minneápolis, 1984.
———, *Dianoématique: Histoire de la histoire de la philosophie,* París, 1984-1988.
Gulyga, Arsenij, *Kant,* Francfort del Meno, 1981.
Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy,* vol. I, Cambridge, 1962.
Gysi, Lydia, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth,* Berna, 1962.
Haakonssen, Knud, *The Science of a Legislator,* Cambridge, 1981.
———, "Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory,* 13:2, pp. 239-265, 1985a.
———, "Natural Law and the Scottish Enlightenment", *Man and Nature,* 4, pp. 47-80, Edmonton, 1985b.
Haakonssen, Knud, "Moral Philosophy and Natural Law: From the Cambridge Platonists to the Scottish Enlightenment", *Political Science,* 40, pp. 97-110, 1988.
———, "Natural Law and Moral Realism: The Scottish Synthesis", en M. A. Stewart, *Studies in the philosophy,* pp. 61-85, 1990.
———, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment,* Cambridge, 1996.
Haakonssen, Knud, "The Character and Obligation of Natural Law according to Richard Cumberland", en *English Philosophy in the Age of Locke,* ed. de M. A. Stewart, Oxford, 1997a.
———, "Divine/Natural Law Theories in Ethics", en *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy,* ed. de Michael Ayers y Daniel Garber, Cambridge, 1997b.
———, y Udo Thiel (eds.), *History of Philosophy Yearbook,* vol. 1, Australasian Society for the History of Philosophy, Canberra, 1993.
Haggenmacher, Peter, *Grotius et la doctrine de la guerre juste,* París, 1983.
Halevy, Elie, *The Growth of Philosophical Radicalism,* trad. de Mary Morris, Londres, 1928.
Hall, A. Rupert, *Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz,* Cambridge, 1980.
Hamilton, Bernice, *Political Thought in Sixteenth Century Spain,* Oxford, 1963.
Hampshire, Stuart, *Spinoza,* Londres, 1951.
———, *Two Theories of Morality,* Oxford, 1977. Reimpreso en *Morality and Conflict,* Cambridge (Mass.).
Hampton, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition,* Cambridge, 1986.
Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory,* Oxford, 1968.
Harrison, Jonathan, *Hume's Moral Epistemology,* Oxford, 1976.
———, *Hume's Theory of Justice,* Oxford, 1981.
Harrison, Peter, *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment,* Cambridge, 1990.

[arrison, Ross, *Bentham,* Londres, 1983.
[art, H. L. A., *Essays on Bentham,* Oxford, 1982.
[aydn, Hiram, *The Counter-Renaissance,* Nueva York, 1950.
[ayek, F. A., "Dr. Bernard Mandeville", *Proceedings of the British Academy,* 52, pp. 125-141, 1967.
[azard, Paul, *European Thought in the Eighteenth Century* (1946), trad. de J. Lewis May, Nueva York, 1963a.
———, *The European Mind, 1680-1715* (1935), trad. de J. Lewis May, Nueva York, 1963b.
[eimsoeth, H., D. Henrich y G. Tonelli (eds.), *Studien zur Kants philosophischer Entwicklung,* Hildesheim, 1967.
[einekamp, Albert, "Das Problem des Guten bei Leibniz", *Käntstudien Erganzungsheft,* 98, Bonn, 1969.
———, "Das Glück als höchstes Gut in Leibniz' Philosophie", en *The Leibniz Renaissance,* pp. 99-125. Florencia, 1989.
[endel, C. W., *Jean-Jacques Rousseau: Moralist,* 2ª ed., Indianápolis, 1962.
[eninger, S. K., *Touches of Sweet Harmony,* San Marino (Calif.), 1974.
[enrich, Dieter, "Hutcheson und Kant", *Kantstudien,* 49, pp. 49-69, 1957.
———, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kant's Lehre vom Faktum der Vernunft", en *Die Gegenwart der Griechen im neuern Denken,* ed. de Dieter Henrich, Walter Schulz y Karl-Heinz Volkmann-Schluck, pp. 77-115, Tubinga, 1960.
———, "Über Kant's früheste Ethik", *Kantstudien,* 54, pp. 404-431, 1963.
———, *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World,* Stanford, 1992.
———, *The Unity of Reason,* ed. de Richard L. Velkley, Cambridge (Mass.), 1994.
[eppe, Heinrich, *Reformed Dogmatics,* trad. de G. T. Thomson, Grand Rapids (Mich.), 1984.
[erman, Barbara, *The Practice of Moral Judgment,* Cambridge (Mass.), 1993.
[ermand, Pierre, *Les idées morales de Diderot* (1923), Hildesheim, 1972.
[eyd, David, *Supererogation,* Cambridge, 1982.
[ill, Thomas E., Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Ethical Theory,* Ithaca (N. Y.), 1992.
[inrichs, Carl, *Preussentum und Pietismus,* Gotinga, 1971.
[irschman, Albert O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph,* Princeton, 1977.
[obart, Michael E., *Science and Religion in the Thought of Nicholas Malebranche,* Chapel Hill, 1982.
[ochstrasser, Tim, "Conscience and Reason: The Natural Law Theory of Jean Barbeyrac Revisited", *Historical Journal,* 36:2, pp. 289-308, 1993.
———, "The Claims of Conscience: Natural Law Theory, Obligation, and Resistance in the Hugenot Diaspora", en *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of*

the Refuge, ed. de John Christian Laursen, pp. 15-51, Leiden, 1995.

öffe, Ottfried (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ein kooperativer Kommentar,* Francfort del Meno, 1989.

offman, Paul, "The Unity of Descartes's Man", *Philosophical Review,* 95:3, pp. 339-370, julio de 1986.

———, "Cartesian Passions and Cartesian Dualism", *Pacific Philosophical Quarterly,* 71, pp. 310-333, 1990.

———, "Three Dualist Theories of the Passions", *Philosophical Topics,* 19:1, pp. 153-200, 1991.

offmann, Alfons (ed.), *Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen,* Halle am Saar, 1902.

ont, Istvan, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundation of the 'Four States Theory'", en Pagden, *The Languages of Political Theory...,* pp. 253-276, 1987.

———, y Michael Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue,* Cambridge, 1983.

ope, Vincent (ed.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment,* Edimburgo, 1984.

———, *Virtue by Consensus,* Oxford, 1989.

orkheimer, Max, "Montaigne und die Funktion der Skepsis", en *Gesammelte Schriften,* ed. de Alfred Schmidt, vol. 4, pp. 236-294, Francfort del Meno, 1988.

orowitz, Irving L., *Claude Helvetius: Philosopher of Democracy and Enlightenment,* Nueva York, 1954.

orowitz, Maryanne Cline, "Pierre Charron's View of the Source of Wisdom", *Journal of the History of Philosophy,* 9, pp. 443-457, 1971.

———, "Natural Law As the Foundation for an Autonomous Ethic: Pierre Charron's *De la sagesse", Studies in the Renaissance,* 21, pp. 204-227, 1974.

ostler, John, *Leibniz's Moral Philosophy,* Londres, 1975.

owald, Ernst, Alois Dempf y Theodor Litt, *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts,* Munich, 1981.

ruschka, Joachim, "Die Person als ein Zweck an sich selbst", *Juristen Zeitung,* 45, pp. 1-15, 1990.

———, "Universalization and Related Principles", *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy,* 78:3, pp. 289-300, 1992.

udson, W. D., *Reason and Right,* San Francisco, 1970.

ulliung, Mark, *Citizen Machiavelli,* Princeton, 1983.

umberstone, L., "Direction of Fit", *Mind,* 101:401, pp. 59-84, enero de 1992.

undert, E. J., *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society,* Cambridge, 1994.

———, "Bernard Mandeville and the Enlightenment's Maxims of Modernity", *Journal of the History of Ideas,* 56:4, pp. 577-594, 1995.

ting, Karl-Heinz, *Naturrecht und Sittlichkeit,* Stuttgart, 1983.

ɪwood, Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism,* Oxford, 1985.
'win, T. H., "Who Discovered the Will?", *Philosophical Perspectives,* 6, pp. 453-473, 1992.
'win, T. H., "Tradition and Reason in the History of Ethics", en *Foundations of Moral and Political Philosophy,* ed. de Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller Jr. y Jeffrey Paul, pp. 45-68, Oxford, 1993.
ɪck, Malcolm R., "Religion and Ethics in Mandeville", en Primer, pp. 34-42, 1975b.
ɪck, Malcolm R., *Corruption and Progress: The Eighteenth Century Debate,* Nueva York, 1989.
ɪckson, R., "Bishop Butler's Refutation of Psychological Egoism", *Philosophy,* 18, pp. 114-139, 1943.
ɪcob, Jane, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720,* Ithaca (N. Y.), 1976.
ɪmes, E. D., *Pierre Nicole: Jansenist and Humanist,* La Haya, 1972.
ɪmes, Susan, "Internal and External in the Work of Descartes", en *Philosophy in an Age of Pluralism,* ed. de James Tully, pp. 7-19, Cambridge, 1994.
ɛnsen, Henning, "Common Sense and Common Language in Thomas Reid's Ethical Theory", *Monist,* 61, pp. 299-310, 1978.
ɔdl, Friedrich, *Geschichte der Ethik,* 2 vols., 2ª ed., Stuttgart, 1906.
ɔlley, Nicholas (ed.), *Cambridge Companion to Leibniz,* Cambridge, 1995.
ɔnes, Howard, *Pierre Gassendi, 1592-1655,* Nieuwkoop (Países Bajos), 1981.
———, *The Epicurean Tradition,* Londres, 1989.
ɔnes, Peter, *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context,* Edimburgo, 1982.
ɔnsen, Albert R., y Stephen Toulmin, *The Abuse of Causistry,* Berkeley, 1988.
ɔseph, H. W. B., *Lectures on the Philosophy of Leibniz,* ed. de J. L. Austin, Oxford, 1947.
ɔy, Lynn Sumida, *Gassendi the Atomist,* Cambridge, 1987.
.ahn, Charles H., "Discovering the Will: From Aristotle to Augustine", en *The Question of "Eclecticism",* ed. de John M. Dillon y A. A. Long, Berkeley, 1988.
.alinowski, Georges, y Jean-Louis Gardes, "Un logicien déontique avant la lettre: Gottfried Wilhelm Leibniz", *Archiv für Rechts- und Socialphilosophie,* 60:1, pp. 79-112, 1974.
.avka, Gregory S., *Hobbesian Moral and Political Theory,* Princeton, 1986.
.elley, Donald R., *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition,* Cambridge, 1990.
.emp, John, *The Philosophy of Kant,* Oxford, 1968.
.enny, Anthony (ed.), *Aquinas,* Nueva York, 1969.
.ent, Bonnie, *Virtues of the Will,* Washington, 1995.
.eohane, Nannerl O., *Philosophy and the State in France,* Princeton, 1980.

.ersting, Wolfgang, "Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere des Gütigkeit", *Studia Leibnitziana* 14, pp. 184-220, 1982.
———, "Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenene Pflichten", *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* pp. 404-421, 1983.
———, *Wohlgeordnete Freiheit,* Berlín, 1984.
.ing, Peter, *The Life of John Locke,* Londres, 1830.
.ing, Preston, ed., *Thomas Hobbes: Critical Assessments,* 4 vols., Londres, 1993.
.irk, Kenneth E., *Conscience and Its Problems,* Londres, 1927.
———, *The Vision of God,* Londres, 1932.
.irk, Linda, *Richard Cumberland and Natural Law,* Cambridge, 1987.
.lein, Lawrence, "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", *Eighteenth-Century Studies,* 18:2, pp. 186-214, 1984.
———, "Shaftesbury, Politeness and the Politics of Religion", en *Political Discourse in Early Modern Britain,* ed. Nicholas Phillipson y Quentin Skinner, Cambridge, 1993.
———, *Shaftesbury and the Culture of Politeness,* Cambridge, 1994.
.libansky, Raymond, y Ernest C. Mossner, eds., *New Letters of David Hume,* Oxford, 1954.
.nox, Ronald, *Enthusiasm,* Oxford, 1950.
.obusch, Theo, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild,* Friburgo, 1993.
.öhl, Harald, *Kants Gesinnungsethik,* Berlín, 1990.
.opper, Joachim, *Ethik der AufklĠrung,* Darmstadt, 1983.
.örner, Stefan, *Kant,* Londres, 1955.
.ors, Alan C., *D'Holbach's Coterie,* Princeton, 1976.
———, y Paul J. Korshin (eds.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France, and Germany,* Filadelfia, 1987.
.orsgaard, Christine M., "Skepticism about Practical Reason", *Journal of Philosophy,* 83:1, pp. 5-25, 1986a.
———, "Kant's Formula of Humanity", *Kantstudien,* 77:2, pp. 183-202, 1986b.
———, "Aristotle and Kant on the Source of Value", *Ethics,* 96, pp. 486-505, 1986c.
———, "Personal Identity and the Unity of Agency", *Philosophy and Public Affairs,* 18:2, pp. 101-132, 1989.
———, *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge, 1996.
.railsheimer, A. J., *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère,* Oxford, 1962.
.rause, Otto Wilhelm, *Naturrechtler des sechzehnten Jahrhunderts,* Fráncfort del Meno, 1982.
.raye, Jill, "Moral Philosophy", en Schmitt *et al,* pp. 303-386, 1988.
.rieger, Leonard, *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law,* Chicago, 1965.
.uehn, Manfred, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800,* Kingston, 1987.

üenburg, Max, "Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants", en *Philosophie und Grenzwissenschaften,* vol. 1, núm. 4, Innsbruck, 1925.
upperman, Joel J., "Francis Hutcheson: Morality and Nature", *History of Philosophy Quarterly,* 2, pp. 195-202, 1985.
aboucheix, Henri, *Richard Price As Moral Philosopher and Political Theorist* (1970), trad. de Sylvia Raphael y David Raphael, Oxford, 1982.
abrousse, Elizabeth, *Bayle,* Oxford, 1983.
acey, Michael J., y Knud Haakonssen (eds.), *A Culture of Rights,* Cambridge, 1991.
andsberg, Ernst, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft,* parte III, Münich, 1898.
armore, Charles, *Modernité et morale,* París, 1993.
arthomas, Jean-Paul, *De Shaftesbury à Kant,* París, 1985.
atzer, Michael, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", *Journal of the History of Ideas,* 55:1, pp. 1-15, 1994.
aude, Patrick, "Les leçons de l'amour-propre chez Pierre Nicole", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 78:2, pp: 241-270, 1994.
aurent, Pierre, *Pufendorf et la loi naturelle,* París, 1982.
aursen, John Christian, "Michel de Montaigne and the Politics of Skepticism", *Historical Reflections/Réflexions Historiques,* 16:1, pp. 99-133, 1993.
efêvre, Roger, *Condillac,* París, 1966.
ehmann, Gerhard, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants,* Berlín, 1969.
———, *Kants Tugenden,* Berlín, 1980.
ehrer, Keith, *Thomas Reid,* Londres, 1989.
eidhold, Wolfgang, *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson,* Múnich, 1985.
eites, Edmund (ed.), *Conscience and Causistry in Early Modern Europe,* Cambridge, 1988.
eMahieu, D. L., *The Mind of William Paley,* Lincoln, 1976.
evi, Anthony, *French Moralists: The Theory of the Passions, 1585-1659,* Oxford, 1964.
ieberman, David, *The Province of Legislation Determined,* Cambridge, 1989.
indgren, J. Ralph, *The Social Philosophy of Adam Smith,* La Haya, 1973.
oemker, Leroy E., *Struggles for Synthesis: The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom,* Cambridge, 1972.
ong, A. A. (ed.), *Problems in Stoicism,* Londres, 1971.
———, *Hellenistic Philosophy,* 2ª ed., Berkeley, 1986.
ouden, Robert B., "Kant's Virtue Ethics", en *Philosophy,* 61, pp. 473-489, 1986.
ovejoy, Arthur O., "Kant and the English Platonists", en *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James,* Columbia University, pp. 265-302, Nueva York, 1908.
———, *Reflections on Human Nature,* Baltimore, 1961.
yons, David, *In the Interest of the Governed,* Oxford, 1973.

MacDonald, Scott (ed.), *Being and Goodness,* Ithaca (N. Y.), 1991.
MacIntyre, Alasdair, "Hume on Is and Ought", *Philosophical Review,* 68, pp. 451-468, 1959.
———, *A Short History of Ethics,* Nueva York, 1966.
———, *Whose Justice? Which Rationality?,* Notre Dame, 1988.
Mack, Mary P., *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748-1792,* Londres, 1962.
Mackie, J. L., *Hume's Moral Theory,* Londres, 1980.
Mackintosh, James, *On the Progress of Ethical Philosophy* (1835), 2ª ed., ed. William Whewell (ed.), Edimburgo, 1872.
Macklem, Michael, *The Anatomy of the World,* Minneápolis, 1958.
Mahoney, John, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition,* Oxford, 1987.
Marshall, David, *The Figure of Theater,* Nueva York, 1986.
Marshall, John, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility,* Cambridge, 1994.
Martens, John W., "Romans 2. 14-16: A Stoic Reading", *New Testament Studies,* 40, pp. 55-67, 1994.
Martens, Wolfgang, *Die Botschaft der Tugend,* Stuttgart, 1968.
Martineau, James, *Types of Ethical Theories,* 3ª ed., Oxford, 1891.
Martinich, A. P., *The Two Gods of Leviathan,* Cambridge, 1992.
Masters, Roger, *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau,* Princeton, 1968.
Mattern, Ruth, "Spinoza and Ethical Subjectivism", *Canadian Journal of Philosophy* (sup.), 4, pp. 59-82, 1978.
Mautner, Thomas, "Pufendorf and the Correlativity Theory of Rights", en *In so Many Words,* ed. Sten Lindström y Wlodzimierz Rabinowicz, pp. 37-57, Upsala, 1989.
Mauzi, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle,* París, 1960.
Mayr, Otto, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe,* Baltimore, 1986.
McAdoo, H. R., *The Structure of Caroline Moral Theology,* Londres, 1949.
McClelland, Charles E., *State, Society and University in Germany, 1700-1914,* Cambridge, 1980.
McCosh, James, *The Scottish Philosophy,* Londres, 1875.
McCracken, Charles, *Malebranche and British Philosophy,* Oxford, 1983.
McFarland, J. D., *Kant's Concept of Teleology,* Edimburgo, 1979.
Medick, Hans, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft,* Gotinga, 1973.
Meek, Ronald L., *Social Science and the Ignoble Savage,* Cambridge, 1976.
Menzer, Paul, *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung der Metaphysik der Sitten,* Berlín, 1897.
———, "Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785",

Kantstudien, 2, pp. 290-322; 3, pp. 41-104, 1898.
Mesnard, Jean, *Pascal,* París, 1965.
Meyer, R. W., *Leibniz and the Seventeenth Century Revolution,* trad. de J. P. Stern, Cambridge, 1952.
Meylan, Phillipe, *Jean Barbeyrac,* Lausana, 1937.
Miller, David, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought,* Oxford, 1981.
Miller, James, *Rousseau, Dreamer of Democracy,* New Haven, 1984.
Mintz, Samuel I., *The Hunting of Leviathan,* Cambridge, 1969.
Modeer, Kjell A., ed., *Samuel Pufendorf, 1632-1982,* Estocolmo, 1986.
Mondadori, Fabrizio, "Necessity ex Hypothesi", en *The Leibniz Renaissance,* pp. 191-222, Florencia, 1989.
Monro, D. H., *The Ambivalence of Mandeville,* Oxford, 1975.
Moore, James, "Hume's Theory of Justice and Property", *Political Studies,* 24:2, pp. 103-119, 1976.
Moore, James, "Hume's Political Science and the Classical Republican Tradition", *Canadian Journal of Political Science,* 10:4, pp. 809-839, 1977.
———, "Natural Law and the Pyrrhonian Controversy", en *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment,* ed. Peter Jones, pp. 20-38, Edimburgo, 1988.
———, y Michael Silverthorne, "Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth Century Scotland", en Hont e Ignatieff, *Wealth and Virtue,* pp. 73-87, 1983.
Moore, W. G., *La Rochefoucauld,* Oxford, 1969.
Morgan, Vance G., *Foundations of Cartesian Ethics,* Atlantic Highlands, 1994.
Mossner, E. C., *The Life of David Hume,* Oxford, 1954.
———, *Bishop Butler and the Age of Reason,* Nueva York, 1971.
Moyal, Georges J. D. (ed.), *René Descartes. Critical Assessments,* vol. IV, Londres, 1991.
Muirhead, J. H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy,* Londres, 1931.
Mulholland, Leslie A., *Kant's System of Rights,* Nueva York, 1989.
Mulvaney, Robert J., "The Early Development of Leibniz's Concept of Justice", *Journal of the History of Ideas* 39, pp. 53-72, 1968.
———, "Divine Justice in Leibniz's Discourse on Metaphysics", *Studia Leibnitziana* (supl.), 14, pp. 61-82, 1975.
Myers, Milton L., *The Soul of Modern Economic Man,* Chicago, 1983.
Naville, Pierre, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle,* 2ª ed., París, 1967.
Nell, Onora (O'Neill), *Acting on Principle,* Nueva York, 1975.
Noonan, John T., Jr., "Development in Moral Doctrine", *Theological Studies,* 54, pp. 662-677, 1993.
Normore, Calvin, "Ockham, Self-Motion, and the Will", en *Self-Motion from Aristotle to*

Newton, ed. Mary Louise Gill y James G. Lennox, pp. 291-303, Princeton, 1994.
[orton, David Fate, "Hutcheson's Moral Sense Theory Reconsidered", *Dialogue,* 13, pp. 3-23, 1974.
———, "Hutcheson on Perception and Moral Perception", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 59, pp. 181-197, 1977.
———, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician,* Princeton, 1982
———, "Hume's Moral Ontology", *Hume Studies* (supl.), 85, pp. 189-214, 1985a.
———, "Hutcheson's Moral Realism", *Journal of the History of Philosophy,* 23, pp. 397-418, 1985b.
———(ed.), *The Cambridge Companion to Hume,* Cambridge, 1993.
[oxon, James, *Hume's Philosophical Development,* Oxford, 1973.
[utkiewicz, Michael, "Samuel Pufendorf: Obligation as the Basis of the State", *Journal of the History of Philosophy* 21, pp. 15-29, 1983.
)'Brien, Wendell, "Butler and the Authority of Conscience", *History of Philosophy Quarterly,* 8:1, pp. 43-57, 1991.
)'Connor, D. J., *John Locke,* Londres, 1952.
)'Higgins, J., *Determinism and Freewill,* La Haya, 1976.
)'Neill, Onora, *Constructions of Reason,* Cambridge, 1989.
)akley, Francis, "Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature", *Church History,* 30, pp. 433-457, 1961.
———, *Omnipotence, Covenant, and Order,* Ithaca (N. Y.), 1984.
)berman, Heiko, *The Harvest of Mediaeval Theology,* Cambridge (Mass.), 1963.
)estreich, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State,* Cambridge, 1982.
)lscamp, Paul J., *The Moral Philosophy of George Berkeley,* La Haya, 1970.
)sler, Margaret J. (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought,* Cambridge, 1991.
———, *Divine Will and the Mechanical Philosophy,* Cambridge, 1994.
)thmer, Sieglinde, *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa,* Berlín, 1970.
)utram, Dorinda, *The Enlightenment,* Cambridge, 1995.
agden, Anthony (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe,* Cambridge, 1987.
alladini, Fiammetta, "Di una critica di Leibniz a Pufendorf", en *Percorsi della ricerca filosofica,* pp. 19-27, Roma, 1990.
———, y Gerald Hartung (eds.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung,* Berlín, 1996.
arfit, Derek, *Reasons and Persons,* Oxford, 1984.
arkinson, G. H. R., *Leibniz on Human Freedom. Studia Leibnitziana,* supl. 2, Weisbaden, 1970.
asserin d'Entreves, A., *Natural Law,* Londres, 1951.

assmore, J. A., *Ralph Cudworth: An Interpretation,* Cambridge, 1951.
aton, H. J., *The Categorical Imperative,* Londres, 1946.
aulsen, Friedrich, *Geschichte des gelehrten Unterrichts,* vol. I, Leipzig, 1919.
each, Bernard, "Shaftesbury's Moral Arithmeticks", *Personalist,* 39, pp. 19-27, 1958.
enelhum, Terence, *Hume,* Nueva York, 1975.
———, *Butler,* Londres, 1985.
erelman, Chaim, *Introduction historique à la philosophie morale,* Bruselas, 1980.
eters, Richard, *Hobbes,* Londres, 1956.
———, *Hobbes and Rousseau,* Nueva York, 1972.
eterson, Susan Rae, "The Compatibility of Richard Price's Politics and Ethics", *Journal of the History of Ideas,* 45, pp. 537-547, 1984.
hillipson, Nicholas, "The Scottish Enlightenment", en Porter y Teich, *The Enlightenment in National Context,* pp. 19-40, 1981.
———, *Hume,* Londres, 1989.
intard, René, *Le libertinage érudite dans le première moitié du XVII^e siécle,* París, 1943.
latts, Mark, "Hume and Morality As Matter of Fact", *Mind,* 97:386, pp. 189-204, 1988.
ocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment,* Princeton, 1975.
———, *Virtue, Commerce, and History,* Cambridge, 1985.
ohlmann, R., "Autonomie", en Ritter, pp. 701-719, 1971.
omeau, René, *La religion de Voltaire,* 2ª ed., París, 1969.
opkin, Richard, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza,* Berkeley, 1979.
———, *The High Road to Pyrrhonism,* San Diego, 1980.
orter, Roy, y Mikulas Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context,* Cambridge, 1981.
oser, Hans, "Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung", *Studia Leibnitziana* (supl.), 19, pp. 206-217, 1980.
ostema, Gerald J., *Bentham and the Common Law Tradition,* Oxford, 1986.
rimer, Irwin, "Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problems", en Primer, 1975b, pp. 126-141, 1975a.
———(ed.), *Mandeville Studies,* La Haya, 1975b.
rior, Arthur N., *Logic and the Basis of Ethics,* Oxford, 1949.
robst, Peter, *Kant: Bestirnter Himmel und moralisches Gesetz,* Würzburg, 1994.
andall, John Herman, *The Career of Philosophy,* vol. 2, Nueva York, 1965.
aphael, D. D., *The Moral Sense,* Oxford, 1947.
———, "Bp. Butler's View of Conscience", *Philosophy,* 24, pp. 218-238, 1949.
———, "The Impartial Spectator", *Proceedings of the British Academy,* 59, pp. 335-354, 1972.
app, Hans, "Grotius and Hume on Natural Religion and Natural Law", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie,* 68, pp. 372-387, 1982.

awls, John, "Lectures on Kant's Ethics", inédito, s.f.
aymond, Marcel, "Du jansénisme à la morale de l'intérêt", *Mercure de France,* pp. 238-255, junio de 1957.
ee, Jonathan, *Descartes,* Londres, 1974.
eibstein, Ernst, "Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff", *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht,* 15:1-2, pp. 76-102, 1953.
eich, Klaus, "Kant and Greek Ethics", *Mind,* 48, pp. 338-354, 447-463, 1939.
einer, Hans, *Duty and Inclination,* La Haya, 1983.
endall, Janet, *The Origins of Scottish Enlightenment,* Nueva York, 1978.
escher, Nicholas, *Leibniz: An Introduction to His Philosophy,* Oxford, 1979.
ex, Walter, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy,* La Haya, 1965.
iley, Lawrence Joseph, *The History, Nature, and Use of EPIKEIA in Moral Theology,* Washington (D. C.), 1948.
iley, Patrick, *Will and Political Legitimacy,* Cambridge, 1982.
———, *Kant's Political Philosophy,* Totowa (N. Y.), 1983.
———, *The General Will before Rousseau,* Princeton, 1986.
———, *Leibniz' Universal Jurisprudence,* Cambridge (Mass.), 1996.
ist, John M., *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969.
———(ed.), *The Stoics,* Berkeley, 1978.
itter, Christian, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen,* Francfort del Meno, 1971.
itter, Joachim (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. I, Darmstadt, 1971.
itzel, Wolfgang, *Immanuel Kant. Eine Biographie,* Berlín, 1985.
ivers, Isabel, *Reason, Grace, and Sentiment,* vol. I, Cambridge, 1991.
obbins, Caroline, *The Eighteenth Century Commonwealthman,* Cambridge (Mass.), 1959.
———, *Two English Political Tracts,* Cambridge, 1969.
oberts, James Deotis, Sr., *From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England,* La Haya, 1968.
oberts, T. A., *The Concept of Benevolence,* Londres, 1973.
obinet, André, *Malebranche et Leibniz,* París, 1955.
ochot, Bernard, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme, 1619-1658,* París, 1944.
———, "Le philosophe", en *Pierre Gassendi, sa vie et son oeuvre,* pp. 71-107, París, 1955.
öd, Wolfgang, "Erhard Weigl's Lehre von den entia moralia", *Archive für Geschichte der Philosophie,* 51, pp. 58-84, 1969.
———, *Geometrischer Geist und Naturrecht,* Munich, 1970.
odis-Lewis, Geneviève, *La moral de Descartes,* París, 1970.
ogers, G. A. J., y Alan Ryan (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes,* Oxford, 1988.

ohls, Jan, *Geschichte der Ethik,* Tubinga, 1991.
ommen, H. A., *The Natural Law,* trad. de Thomas R. Hanley, San Luis (Misuri), 1947.
orty, Amelie, "Butler on Benevolence and Conscience", *Philosophy,* 53, pp. 171-184, 1978.
orty, Richard, J. B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History,* Cambridge, 1984.
osen, Frederick, *Jeremy Bentham and Representative Democracy,* Oxford, 1983.
oss, G. MacDonald, *Leibniz,* Oxford, 1984.
oss, Ian Simpson, *Lord Kames and the Scotland of His Day,* Oxford, 1972.
ossi, Philip J., y Michael Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered,* Bloomington, 1991.
ossvaer, Viggo, *Kant's Moral Philosophy,* Oslo, 1979.
owe, William L., *Thomas Reid on Freedom and Morality,* Ithaca (N. Y.), 1991.
üping, Hinrich, *Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung,* Bonn, 1968.
upp, Gordon, *The Righteousness of God: Luther Studies,* Londres, 1953.
ussell, Paul, "Epigram, Pantheists, and Freethought in Hume's *Treatise:* A Study in Esoteric Communication", *Journal of the History of Ideas,* 54:4, pp. 659-673, 1993.
abrié, J. B., *De l'humanisme au rationalisme: Pierre Charron,* París, 1913.
acksteder, William, *Hobbes Studies (1879-1979): A Bibliography,* Bowling Green, 1982.
andberg, Karl C., *At the Crossroads of Faith and Reason,* Tucson, 1966.
antilli, Paul C., "What Did Descartes Do to Virtue?", *Journal of Value Inquiry,* 26:3, pp. 353-365, 1992.
antinello, Giovanni (ed.), *Models of the History of Philosophy: From Its Origins in the Renaissance to the "Historia Philosophica"* (1981, 1988), trad. de C. W. T. Blackwell y Philip Weller, Dordrecht, 1993.
arasohn, Lisa T., "The Ethical and Political Thought of Pierre Gassendi", *Journal of the History of Philosophy,* 20, pp. 239-260, 1982
———, "Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, and the Mechanical World-View", *Journal of the History of Ideas,* 46, pp. 363-370, 1985.
———, "Epicureanism and the Creation of a Privatist Ethic in Early Seventeenth Century France", en Osler, *Atoms, Pneuma, and Tranquility...,* pp. 175-195, 1991.
———, *Gassendi's Ethics,* Ithaca (N. Y.), 1996.
ayce, R. M., *The Essays of Montaigne: A Critical Exploration,* Londres, 1972.
chilpp, P. A., *Kant's Pre-Critical Ethics,* Evanston (III.), 1938.
chmitt, Charles, Quentin Skinner, Ekhard Kessler y Jill Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* Cambridge, 1988.
chmucker, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants,* Meisenheim, 1961.
chneewind, J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy,* Oxford, 1977.
———, "Moral Crisis and the History of Ethics", *Midwest Studies in Philosophy,* 8, pp.

525-542, 1983.
———, "The Divine Corporation and the History of Ethics", en *Philosophy and History,* ed. de Rorty, Schneewind y Skinner, pp. 173-192, 1984.
———, "The Use of Autonomy in Ethical Theory", en *Reconstructing Individualism,* ed. de Thomas C. Heller, Morton Sosna y David E. Wellbery, Stanford, 1986.
———, "Pufendorf's Place in the History of Ethics", *Synthese,* 72:1, pp. 123-155, 1987.
———, "The Misfortunes of Virtue", *Ethics,* 101:1, pp. 42-63, 1990.
———, "Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics", *Journal of the History of Ideas,* 52:2, pp. 289-314, 1991.
———, "Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant's Ethics", en *The Cambridge Companion to Kant,* ed. de Paul Guyer, pp. 309-341, Cambridge, 1992a.
chneewind, J. B., "History of Ethics: Seventeenth and Eighteenth Century", en *Encyclopedia of Ethics,* ed. de Lawrence Becker y Charlotte Becker, vol. I, pp. 500-509, Nueva York, 1992b.
———, "Classical Republicanism and the History of Ethics", *Utilitas,* 5:2, pp. 185-208, 1993a.
———, "Kant and Natural Law Ethics", *Ethics,* 104, pp. 53-74, 1993b.
———, "Locke's Moral Philosophy", en *The Cambridge Companion to Locke,* ed. de Vere Chappell, pp. 199-225, Cambridge, 1994.
———, "Voluntarism and the Origins of Utilitarianism", *Utilitas,* 7, pp. 87-96, 1995.
———, "Barbeyrac and Leibniz on Pufendorf", en Palladini y Hartung, *Samuel Pufendorf...,* pp. 181-189, 1996a.
———, "Voluntarism and the Foundations of Ethics", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association,* 70.2, pp. 25-42, 1996b.
———, "Histoire de la philosophie morale", en *Dictionaire d'éthique et de la philosophie morale,* ed. de Monique Canto-Sperber, pp. 651-657, París, 1996c.
———, "No Discipline, No History: The Case of Moral Philosophy", en *History and the Disciplines: The Reclamation of Knowledge in Early Modern Europe,* ed. de Donald Kelley, Rochester, 1997a.
———, "Active Powers", en *Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy,* ed. de Knud Haakonssen, Cambridge, 1997b.
chneider, Hans-Peter, *Justitia Universalis,* Francfort del Meno, 1967.
chneiders, Werner, *Naturrecht und Liebesethik,* Hildesheim, 1971.
———(ed.), *Christian Wolff, 1679-1754,* Hamburgo, 1983.
chnoor, Christian, *Kants Kategorischer Imperative als Kriterium der Richtigkeit des Handelns,* Tubinga, 1989.
chobinger, Jean-Pierre (ed.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts,* vol. 3: *England,* Basilea, 1988.
chofield, Malcolm, y Gisela Striker (eds.), *The Norms of Nature,* Cambridge, 1986.
chrader, Wolfgang, *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung,* Hamburgo,

1984.
chröer, Christian, *Naturbegriff und Moralbegründung: Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch lmmanuel Kant,* Stuttgart, 1988.
cott, W. R., *Francis Hutcheson,* Cambridge, 1900.
cott-Taggart, M. J., "Mandeville: Cynic or Fool?", *Philosophical Quarterly,* 16:64, pp. 221-232, 1966.
cott-Taggart, M. J., "Butler on Disinterested Actions", *Philosophical Quarterly,* 18, pp. 16-28, 1968.
creech, M. A., *Montaigne and Melancholy,* Londres, 1983.
ève, René, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel,* París, 1989.
hackleton, Robert, "The Greatest Happiness of the Greatest Number: The History of Bentham's Phrase", en *Essays on Montesquieu and the Enlightenment,* Oxford, 1988.
hahan, Robert W., y J. I. Biro (eds.), *Spinoza: New Perspectives.* Norman (Oklahoma), 1978.
harp, Frank Chapman, "The Ethical System of Richard Cumberland and Its Place in the History of British Ethics", *Mind,* 21, pp. 371-398, 1912.
haver, Robert, "Hume's Moral Theory?", *History of Philosophy Quarterly,* 12, 1995.
hearer, Edna, *Hume's Place in Ethics,* Bryn Mawr (Pensilvania), 1915.
hklar, Judith, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory,* Cambridge, 1969.
———, *Montesquieu,* Oxford, 1987.
idgwick, Henry, *Outlines of the History of Ethics* (1886), 4ª ed., Londres, 1889.
———, *The Methods of Ethics* (1874), 7ª ed., Londres, 1907.
kinner, Quentin, "Thomas Hobbes and His Disciples in France and England", *Comparative Studies in Society and History,* 8, pp. 153-167, 1966.
———, "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy", en *The Interregnum,* ed. de G. E. Aylmer, pp. 79-88, Londres, 1972.
———, *The Foundations of Modern Political Thought,* 2 vols., Cambridge, 1978.
———, *Machiavelli,* Oxford, 1981.
———, "Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality", *Proceedings of the British Academy,* 76:26, pp. 1-61, 1990.
mith, D. W., *Helvétius, a Study in Persecution,* Oxford, 1965.
———, "Helvétius and the Problems of Utilitarianism", *Utilitas,* 5:2, pp. 275-290, 1993.
mith, Michael, "The Humean Theory of Motivation", *Mind,* 96:381, pp. 36-61, 1987.
mith, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume,* Londres, 1941.
myth, Damian, ed., *Frances Hutcheson, A Special Symposium,* supl. de *Fortnight,* s.f.
nare, Frank, "The Argument from Motivation", *Mind,* 84, pp. 1-9, 1975.
ommerville, J. P., "From Suarez to Filmer: A Reappraisal", *Historical Journal,* 25:3, pp. 525-540, 1982.
orell, Tom, *Hobbes,* Londres, 1986.
———, *Descartes,* Nueva York, 1987.

———, "Morals and Modernity in Descartes", en Sorell, 1993b, pp. 273-288, 1993a.
———, ed., *The Rise of Modern Philosophy,* Oxford, 1993b.
———, ed., *Cambridge Companion to Hobbes,* Cambridge, 1996.
orley, W. R., "The Philosophy of Herbert of Cherbury", *Mind,* 3, pp. 491-540, 1894.
peck, W. A., "Mandeville and the Eutopia Seated in the Brain", en Primer 1975b, pp. 66-79, 1975.
pellman, W. M., *John Locke and the Problem of Depravity,* Oxford, 1988.
pink, J. S., *French Free Thought from Gassendi to Voltaire,* Londres, 1960.
talley, R. F, "The Will in Hume's *Treatise", Journal of the History of Philosophy,* 24, pp. 41-53, 1986.
tark, Werner, *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants,* Berlín, 1993.
tarobinski, Jean, *Montaigne in Motion,* trad. de Arthur Goldhammer, Chicago, 1985.
tate, S. A., *Thomas Hobbes and the Debate over Natural Law and Religion,* Nueva York, 1991.
täudlin, Carl Friedrich, *Geschichte der Moralphilosophie,* Hannover, 1822.
tein, Peter, *Legal Evolution: The Story of an Idea,* Cambridge, 1980.
teinmetz, David. C., "Calvin and the Absolute Power of God", *Journal of Medieval and Renaissance Studies,* 18:1, pp. 65-79, 1988.
teintrager, James, "Morality and Belief: The Origin and Purpose of Bentham's Writings on Religion", *Mill Newsletter,* 6:2, pp. 3-15, 1971.
———, *Bentham,* Ithaca (N. Y.), 1977.
tephen, Leslie, *History of English Thought in the Eighteenth Century,* 2 vols., Londres, 1876.
tephens, John, "The Epistemological Strategy of Price's *Review of Morals", Enlightenment and Dissent,* 5, pp. 39-50, 1986.
tephens, John, "Price, Providence and the *Principia", Enlightenment and Dissent,* 6, pp. 77-93, 1987.
tewart, Dugald, *Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical, and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe (1815, 1821),* en *Collected Works,* ed. de William Hamilton, vol. I, Edimburgo, 1854.
tewart, John B., *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy,* Princeton, 1992.
tewart, M. A., ed., *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment,* Oxford, 1990.
———, "The Stoic Legacy in the Early Scottish Enlightenment", en Osler, pp. 273-296, 1991.
———, y John P. Wright (eds.), *Hume and Hume's Connexions,* University Park (Pensilvania), 1994.
toeffler, F. Ernest, *German Pietism during the Eighteenth Century,* Leiden, 1973.
tolleis, M., ed., *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert,* Francfort del Meno, 1977.

triker, Gisela, "Antipater, or the Art of Living", en *The Norms of Nature,* eds. Malcolm Schofield y Gisela Striker, pp. 185-204, Cambridge, Mass., 1986.
———, "Origins of the Concept of Natural Law", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,* vol. II, ed. John J. Cleary, pp. 79-94, Lanham, 1987.
———, "Ataraxia: Happiness as Tranquillity", *Monist,* 73:1, pp. 97-110, 1990.
———, "Following Nature: A Study in Stoic Ethics", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 9, ed. Julia Annas, pp. 1-74, Oxford, 1991.
———, *Essays on Hellenistic Epistemologa and Ethics,* Cambridge, (Mass.), 1996.
troud, Barry, *Hume,* Londres, 1977.
turgeon, Nicholas, "Nature and Conscience in Butler's Ethics", *Philosophical Review,* 85, pp. 316-356, 1976.
ullivan, Robert E., *John Toland and the Deist Controversy,* Cambridge (Mass.), 1982.
ullivan, Roger J., *Immanuel Kant's Moral Theory,* Cambridge, 1989.
ack, Reiner, *Untersuchungen zum Philosophie- und Wissenschaftsbegriff bei Pierre Gassendi (1592-1655),* Meisenheim am Glan, 1974.
aylor, Charles, *Sources of the Self,* Cambridge (Mass.), 1989.
eichgraber, Richard F., III, *"Free Trade" and Moral Philosophy,* Durham (Carolina del Norte), 1986.
homas, D. O., *The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price,* Oxford, 1977.
———, John Stephens y P. A. L. Jones, *A Bibliography of the Works of Richard Price,* Aldershot, 1993.
hompson, W. D. J. Cargill, *The Political Thought of Martin Luther,* ed. de Philip Broadhead, Sussex, 1984.
homson, Ann, *Materialism and Society in the Mid-Eighteenth Century: La Mettrie's "Discours preliminaire",* Ginebra, 1981.
ierney, Brian, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought,* Cambridge, 1982.
ierney, Brian, "Tuck on Rights: Some Medieval Problems", *History of Political Thought,* 4:3, pp. 429-441, 1983.
———, "Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights", en *The Weightier Matters of the Law,* ed. de John Witte Jr. y Frank S. Alexander, pp. 1-31, Atlanta, 1988.
———, "The Origins of Natural Rights Language", *History of Political Thought,* 10:4, pp. 615-646, 1989.
———, "Marsilius on Rights", *Journal of the History of Ideas,* 52:1, pp. 3-17, 1991.
odd, Margo, *Christian Humanism and the Puritan Social Order,* Cambridge, 1987.
onelli, Giorgio, *Studien zu Kants philosophischer Entwickelung,* Hildesheim, 1967.
opazio, Virgil W., *D'Holbach's Moral Philosophy,* Ginebra, 1956.
rianosky, Gregory, "On the Obligation to Be Virtuous: Shaftesbury and the Question,

Why Be Moral?", *Journal of the History of Philosophy,* 16, pp. 289-300, 1978.
uck, Richard, *Natural Rights Theories,* Cambridge, 1979.
———, "Grotius, Carneades, and Hobbes", *Grotiana,* s. e., 4, pp. 43-62, 1983.
———, "The 'Modern' Theory of Natural Law", en Pagden, *The Languages of Political Theory...,* pp. 99-119, 1987.
———, "Optics and Sceptics: The Philosophical Foundations of Hobbes' Political Thought", en Leites, *Conscience and Causistry...,* pp. 235-263, 1988.
———, *Hobbes,* Oxford, 1989.
———, *Philosophy and Government, 1572-1651,* Cambridge, 1993.
ulloch, John, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century,* 2ª ed., 2 vols., Edimburgo, 1874.
ully, James, *A Discourse on Property,* Cambridge, 1980.
———, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics,* Princeton, 1988.
ully, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts,* Cambridge, 1993.
urner, R. Steven, "University Reformers and Professorial Scholarship in Germany, 1760-1806", en *The University in Society,* ed. de Lawrence Stone, vol. 2, Princeton, 1974.
uveson, Ernest, "The Origin of the Moral Sense", *Huntington Library Quarterly,* 11, pp. 241-259, 1947-1948.
uveson, Ernest, "The Importance of Shaftesbury", *Journal of English Literary History,* 20, pp. 267-279, 1953.
———, *Imagination As a Means of Grace,* Berkeley, 1960.
weyman, Stanley, *Reason and Conduct in Hume and His Predecessors,* La Haya, 1974.
weyman, Stanley, "Truth, Happiness and Obligation: The Moral Philosophy of William Wollaston", *Philosophy,* 51, pp. 35-46, 1976.
artanian, Aram, *La Mettrie's "L'homme machine",* Princeton, 1960.
elkley, Richard L., *Freedom and the End of Reason,* Chicago, 1989.
enturi, Franco, *Utopia and Reform in the Enlightenment,* Cambridge, 1971.
ienne, Jean Michel, "Malebranche and Locke: The Theory of Moral Choice, a Neglected Theme", en Brown, *Nicholas Malebranche,* pp. 94-108, 1991.
———, "La morale au risque de l'interprétation: *L'Encheiridion Ethicum* d'Henry More", *Archives de Philosophie,* 58:3, pp. 385-404, 1995.
illey, Michel, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit,* París, 1957.
———, *La formation de la pensée juridique moderne,* París, 1968.
iner, Jacob, *The Role of Providence in the Social Order,* Princeton, 1972.
iroli, Maurizio, *Jean-Jacques Rousseau and the "Well-Ordered Society",* Cambridge, 1988.
oitle, Robert, *Samuel Johnson the Moralist,* Cambridge (Mass.), 1961.
———, *The Third Earl of Shaftesbury, 1671-1713,* Baton Rouge, 1984.
on Eckhardt, Bettina, *Ethik der Selbstliebe,* Heidelberg, 1980.
on Selle, Götz, *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen,*

Wurzburgh, 1956.
Vorländer, Franz, *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staats Lehre der Engländer und Franzosen,* Marburgo, 1855.
Vorländer, Karl, *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk* (1924), Hamburgo, 1977.
Wade, Ira O., *Intellectual Origins of the French Enlightenment,* Princeton, 1971.
———, *The Structure and Form of the French Enlightenment,* 2 vols., Princeton, 1977.
Walker, D. P., *The Ancient Theology,* Ithaca (N. Y.), 1972.
Walker, Ralph C. S., *Kant,* Londres, 1978.
Walton, Craig, *De la recherche du bien. A Study of Malebranche's Science of Ethics,* La Haya, 1972.
Wand, Bernard, "Religious Concepts and Moral Theory: Luther and Kant", *Journal of the History of Philosophy,* 9, pp. 329-348, 1971.
Ward, Keith, *The Development of Kant's View of Ethics,* Oxford, 1972.
Warda, Arthur, *Immanuel Kants Bücher,* Berlín, 1922.
Warrender, Howard, *The Political Philosophy of Hobbes,* Oxford, 1957.
Watkins, J. W. N., *Hobbes' System of Ideas,* Londres, 1965.
Watson, Gerard, "The Natural Law and Stoicism", en Long, *Problems in Stoicism,* pp. 216-238, 1971.
Weinstock, Jerome, "Reid's Definition of Freedom", en *Thomas Reid: Critical Interpretations,* ed. de Stephen F. Barker y Tom L. Beauchamp, Filadelfia, 1976.
Wellman, Kathleen, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment,* Durham (Carolina del Norte), 1992.
Welzel, Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigket* (1950), 3ª ed., Gotinga, 1962.
———, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs* (1958), Berlín, 1986.
Wendel, François, *Calvin,* trad. de Philip Mairet, Londres, 1963.
Werner, Karl, *Grundriss einer Geschichte der Moralphilosophie,* Viena, 1859.
Whelan, Frederick G., *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy,* Princeton, 1985.
Whewell, William, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England,* Londres, 1852.
Wieacker, Franz, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit,* 2ª ed., Gotinga, 1967.
Wilenius, Reijo, "The Social and Political Theory of Francisco Suarez", en *Acta Philosophica Fennica,* 15, Helsinki, 1963.
Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Cambridge (Mass.), 1985. [*La ética y los límites de la filosofía,* trad. de Luis Castro Leiva, Caracas, Monte Ávila, 1991.]
Williams, Howard, *Kant's Political Philosophy,* Oxford, 1983.
Williams, T. C., *The Concept of the Categorical Imperative,* Oxford, 1968.
Wilson, Catherine, "Critical and Constructive Aspects of Leibniz's Monadology", en *The Leibniz Renaissance,* pp. 291-303, Florencia, 1989.

———, "Nostalgia and Counterrevolution: The Case of Cudworth and Leibniz", en *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen,* ed. de Ingrid Marchlewitz y Albert Heinekamp, pp. 138-146, *Studia Leibnitziana Supplementa,* 27, Stuttgart, 1990.

Wilson, Margaret, *Descartes,* Londres, 1978.

Winch, Donald, *Adam Smith's Politics,* Cambridge, 1978.

Winkler, Kenneth P., "Hutcheson's Alleged Realism", *Journal of the History of Philosophy,* 23, pp. 179-194, 1985.

Wokler, Robert, "The Influence of Diderot on the Political Theory of Rousseau: Two Aspects of a Relationship", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* ed. de Theodore Besterman, vol. 132, pp. 55-112, Banbury, 1975.

———, "Rousseau's Pufendorf: Natural Law and the Foundations of Commercial Society", *History of Political Thought,* 15, 1994.

———, *Rousseau,* Oxford, 1995.

Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion,* Ithaca (N. Y.), 1970.

———, *Kant's Rational Theology,* Ithaca (N. Y.), 1978.

———(ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy,* Ithaca (N. Y.), 1984.

Wood, Allen W., "Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics", *Philosophical Topics,* 19:1, pp. 325-351, 1991.

Wood, Neal, *Cicero's Social and Political Thought,* Berkeley, 1988.

Woolhouse, R. S., *Locke,* Minneápolis, 1983.

Worden, A. B. (ed.), *Edmund Ludlow, a Voice from the Watch Tower,* 4ª Serie, Camden Society, Londres, 1978.

Wundt, Max, *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (1945), Hildesheim, 1964.

Wundt, Wilhelm, *Ethics,* trad. de M. F. Washburn, vol. II, Londres, 1917.

Yolton, John W., *Locke and the Compass of Human Understanding,* Cambridge, 1970.

———, *Locke, an Introduction,* Oxford, 1985.

———, "Schoolmen, Logic, and Philosophy", en *The History of the University of Oxford,* ed. de L. S. Sutherland y L. G. Mitchell, vol. V, Oxford, 1986.

Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History,* Princeton, 1980.

———(ed.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered,* Dordrecht, 1989.

Zarka, Yves Charles, "Ralph Cudworth et le fondement de la moral: L'action, le sujet et la norme", *Archives de Philosophie,* 58:3, pp. 405-420, 1995.

Zebrowski, Martha K., "Richard Price: British Platonist of the Eighteenth Century", *Journal of the History of Ideas,* 55:1, pp. 17-35, 1994.

Zurbuchen, Simone, *Naturrecht und Natürliche Religion,* Würzburg, 1991.

ÍNDICE DE NOMBRES

Aaron, R. I.: 187 n12, 188 n15
Abercrombie, N.: 331 n21, 335 n29, 377 n9
Abraham: 29, 48
Adams, M.: 48 n13
Adams, R.: 176 n27, 298 n14
Adán: 43, 54, 56, 121, 245, 262, 270, 285-286, 332, 424, 426 n5, 557
Addison, J.: 465 n19
Agustín, san:
  sobre el libre albedrío: 262, 297
  sobre el mal: 300
  y Leibniz: 292, 297, 300; Pascal: 33 y n20; Suárez: 90
  y también: 45 n9, 49, 54, 72 n14, 120 y n10, 263 n20, 343, 590, 436 n12, 496 n11
Albee, E.: 136 n3
Alejandro Magno: 74, 76, 77
Alfonso: 579 y n16
Allestree, R.: 424 n1
Alquié, F.: 286 n17
Althusius, J.: 51 n20
Ambrosio, san: 633
Ames, W.:
  conciencia: 127 y n21, 99
  suspensión de la voluntad: 93 y n8, 188 n14, 417 n40
Anaxágoras: 641 n25
Annas, J.: 68 n5, 85 n30
Aquino, santo Tomás:
  conocimiento de la ley: 42
  pelagianismo, contra: 54
  sobre la ley natural: 43
  voluntad e intelecto: 42
  y Calvino: 58; Charron: 85; Cumberland: 137-139, 142; Duns Escoto: 46, 48; Grocio: 108 y n35; Hobbes: 117-118; Leibniz: 292; Suárez: 88, 90, 93, 95
  y responsabilidad: 44
  y virtudes: 42, 108, 347
  y también: 32, 39, 46 n10, 49, 50 n17, 106 n30, 108 n35, 110 y n39, 162 y n16, 167 n22, 199 n29, 294 n6, 329, 411 n25

Aristóbulo: 634 n13
Aristóteles:
influencia: 39
sobre Pitágoras: 632, 636
supuesta negligencia moderna: 346
y Adam Smith: 470; Barbeyrac: 636; Charron: 84; Clarke: 381; Cumberland: 139; Grocio: 107-109, 114, 139, 254; Hobbes: 118 y n7; Kant: 621; Lutero: 56; Montaigne: 75; More: 253; Suárez: 94
y también: 49, 56 n29, 70 n11, 74-75 y n15, 78, 102 n24, 109 n36, 291, 323, 324, 327, 348, 314 n37, 330 n18, 627, 635 n15, 637 n17, 644 y n27
Arnauld, A.: 335, 336 n31
Arnoldt, E.: 623 n29
Atanasio: 242
Aurelio, Marco: 98 y n17

Bacon, sir F.:
su voluntarismo: 182, 201
y Grocio: 96
y también: 31, 96 n10, 368 n38
Bahr, E.: 512 n5
Baier, A.: 447 n28
Bailyn, B.: 350 n9
Baird, A.: 332 n22, 334 n26
Balaam: 418
Balguy, J.: 458 n10
Barber, W.: 513 n6, 545 n9, 588 n29
Barbeyrac, J.:
Aristóteles, cita a: 636
Leibniz, respuesta a: 33, 307-317
sobre Grocio: 96, 97, 104-106, 131, 182
sobre el voluntarismo de Pufendorf: 176 n28, 181 n32
su historia: 628
y Locke: 201
y Pitágoras: 636; Pufendorf: 161 n11
y también: 136 n2, 156 n1, 181 n1, 307 n28, 308 n29, 309 ns30 y 31, 310 n32, 313 n36, 317 n38, 409 n19, 446 n27, 448 n31, 538, 605 n8, 613 n20, 636 n16, 637 y n17
Barker, J.: 411 n25
Barnard, F.: 203 n37
Baron, H.: 350 n9

Bärthlein, K.: 40 n2
Baumgarten, A.: 515 n12, 593, 623, 627 n1
Bayle, P.:
ateísmo y moralidad: 339-341
persecución: 341-342
razón y revelación: 342
y Leibniz: 311; Malebranche: 289, 339; Pascal: 344
y religión: 343-344
y también: 291, 322, 365, 418 n41
Beccaria, C.: 499 y n14
Beck, L.: 23, 203 n37
Bentham, J.:
argumento para un principio: 502
autogobierno: 26 y n4, 503, 615
fórmula del "mayor bien": 499 y n14
labor del legislador: 502
moralidad secular: 28, 499
necesidad de calcular: 500
predecesores, contra: 500 y n19
tono antivoluntarista: 501
y aprobación y desaprobación: 501
y Beccaria: 499; Blackstone: 500; Clarke: 502; D'Holbach: 500, 502, 503; Grocio: 500; Helvetius: 502, 503; Hutcheson: 499; Leibniz: 502; Paley: 499
y también: 345 n1, 480, 481-482, 503, 504, 601, 615 n22, 618, 644
Berkeley, G.:
y Hume: 444; Mandeville: 394
y también: 377 n6, 394 n22, 444 n23
Berman, H.: 41 n3
Bernier, F.: 325 n11, 328 n14
Betsabé: 418
Biel, G.: 55 n27
Bittner, R.: 602 n5
Blackstone, sir W.: 500 n17
Blakey, R.: 345 n1, 599 n1
Bloch, E.: 203 n37
Bobbio, N.: 307 n28
Bödecker, H.-E.: 156 n1
Boler, J.: 44 n8
Bonnet, C.: 569 n45

Bossuet, J.: 631
Bowle, J.: 115 n2
Bowring, sir J.: 499 ns12 y 13
Boyle, R.: 189 n16, 374 n2
Bradley, F. H.: 296 n11
Bramhall, J.: 125 n18, 133 n29, 161 n12, 377 y n7
Branchu, B.: 307 n28
Brancusi, C.: 649
Braun, L.: 628 n2, 637 n17
Brender, N.: 612 n17
Brockes: 582-583 y n21
Brockliss, L.: 541 n2
Brown, John:
  Dios, papel de: 485
  servilismo: 486
  virtud y felicidad suprema: 486
  y Clarke: 486; Gay: 486; Hartley: 486; Malebranche: 486; Mandeville: 486; Shaftesbury: 486
  y también: 450 n34, 488, 495
Brown, Peter: 53 n26
Brown, Thomas: 480 n34
Brucker, J.: 600, 637 n17
Bull, H.: 96 n11, 97 ns13 y 14, 98 n16, 99 n19, 103 n25, 106 n30
Burke, E.: 461 n13
Burman, F.: 48 n14, 232, 586 n24
Burnet, T.:
  Leibniz, crítica a: 182-183, 192-193, 197-198, 200, 202
  y el sentido moral: 363 n28
  y también: 183 ns4 y n5, 193 n19, 631 n5
Burnyeat, M.: 68 ns5 y 6, 69 n7, 70 n10, 366 n35
Burrow, J.: 480 n35
Busch, W.: 571 n3
Butler, J.:
  como autoridad natural: 413; como voz de Dios: 416-417; su papel: 416; yerros de la conciencia: 418
  Dios y moralidad: 412 y n27, 421-422
  egoísmo y benevolencia: 419
  egoísmo: 419
  la benevolencia no es toda la virtud: 420, 421

ley natural: 412 y n27
método: 412
naturaleza humana, jerarquía en la: 415
pasiones: 419
propósitos: 411
y tradición: 411 y n24
y Balaam: 418; Clarke: 383, 412, 414 n32, 422; David: 418; Hobbes: 414, 417; Hume: 428, 439, 440; Hutcheson: 413, 417, 420, 422; Kant: 618; Leibniz: 422; Locke: 413; Malebranche: 422, 413 ns28 y 29; More: 414 n32, 415 n33; Price: 461, 456 n7, 460 n12; Pufendorf: 412; Reid: 476; Sanderson: 415; Shaftesbury: 413, 416, 420; Smith: 467; Suárez: 416 n36; Taylor: 415; Whewell: 345 n1, 410 y n21, 422, 459 n11; Whichcote: 417
y también: 383, 397-398, 442 n20, 460 n12, 489, 529, 615, 624 n31

Calígula: 60
Calvino, Juan:
Dios y moralidad: 61
doble gobierno: 57
gracia: 56, 60-61
ley: 58; y sus usos: 58
predestinación: 59
providencia: 60
voluntarismo: 49, 57 y n30, 134
y Hobbes: 130; Lutero: 56, 57, 59, 61; Séneca: 56; Tomás de Aquino: 58
y también: 32, 39, 68, 102, 112-112 y n41, 120-120 y n10, 146 n13, 231, 292, 294 n6, 331, 601
Campbell, T.: 469 n23
Cándido, 545
Canterbury, Anselmo de:
sobre la responsabilidad del diablo: 21-22 and 22 n8, 590
Carboncini, S.: 514 n9
Carmichael, G.:
amor, como fuente de los deberes: 399
derechos: 400
moralidad y voluntad de Dios: 398
y Cumberland: 400; Hutcheson: 401-402; Leibniz: 398; Pufendorf: 398, 400
y también: 398 n1, 401, 402 n9, 403, 409 n19
Carnéades:
Grocio sobre: 102 y n23, 113
y Pufendorf: 165

Cassirer, E.: 257 n13
Catalina la Grande: 551 n22
Catón: 77, 78
Chadwick, O.: 226 n19
Champion, J.: 359 ns25 y 26
Chandler, J.: 176 n27
Chanut: 233 n28
Charleton, D.: 330 n18
Charron, J. D.: 81 n24
Charron, P.:
bien supremo: 85
escepticismo: 82
guerra como un problema: 85
moralidad y religión: 80-83
sobre la justicia: 82
sobre la sabiduría: 81-82, 85
sobre Tomás de Aquino: 85
y acuerdo general: 85-86
y Aristóteles: 84; Maquiavelo: 85; Montaigne: 80-82, 85; santo Tomás Aquino, 57
y también: 62, 99 n19, 102, 143 n12, 226, 331, 424
Cicerón:
doctrina de la ley natural, transmisión de la: 40 y ns1 y 2, 101, 220
sobre lo honorable y lo útil: 219 y n10
y Adam Smith: 470; Hume: 425, 448; Sócrates: 425
y también: 46, 49, 65, 71, 214, 215, 219 n8, 234 n29, 294 n7, 297 n12, 323, 328 n14
Clarke, S.:
cristianismo, necesidad de: 385, 387-388
filosofía moral, historia de: 635
libertad, de Dios: 374; del hombre: 375-377
moralidad, no vinculada a felicidad: 386-387, 596-597
razones morales, como idoneidades: 378-379; como motivos, y no causas: 375-376, 382-383; como razón práctica: 378-381
revelación: 635, 638
sobre el mejor mundo posible y opciones de Dios: 384-385
voluntarismo, contra el: 383-385, 353, 601
voluntarismo, rechazo del: 423
y Aristóteles: 381; Bentham: 502; Brown: 486; Butler: 383, 412, 414 n32, 422; Cumberland: 375 n3, 381, 384; estoicos: 386; Hobbes: 374, 387; Hume: 427, 443,

449; Hutcheson: 397, 408, 410; Kant: 604, 609, 638; Leibniz: 374, 376-377, 379, 382 n12, 384; Locke: 374, 377, 378, 387; Malebranche: 375 n4, 386; Mandeville: 390, 395; Molina: 377 n9; Newton: 384; Pa-ley: 487 n6, 490; Price: 458, 460; Pufen-dorf: 377; Reid: 477, 478; Shaftesbury: 373, 374, 384; Voltaire: 544; Whichcote: 378; Wolff: 521
y también: 156 n2, 289, 307, 374, 390, 395, 397, 410, 412, 414 n32, 427, 430 n7, 453, 487 n6, 490, 502, 521, 531, 539 n30, 587 n28, 591, 603 n6, 604, 609-610, 618, 624 n31, 635 n15
Clay, D.: 196 n25
Collini, S.: 480 n35
Collins, A.: 330 n18, 362 n27
Colman, J.: 183 n7, 193 n19, 196 n24, 197 n26, 198 n28, 200 ns31 y 32
Compañía de las Indias Orientales: 101
Confucio: 195, 523
Copérnico: N.: 28
Corr, C.: 514 n9
Costello, W.: 348 n8
Cranston, M.: 568 n43, 569 n46
Cranz, E.: 49 n15
Crimmins, J.: 450 n34, 486 n5, 500 n16
Crisipo: 297 n12, 638 n20
Cromwell, O.: 354 n15
Crusius, C.:
bien: 585, 590, 593, 593, 602, 604
conciencia pone razones al alcance de todos: 532
deseos fundamentales: 530; incluyen conciencia: 530
Dios, gratitud a: 537; incomprensible: 527
ética, historia de: 634, 635, 638
forma y materia distintas: 535
honrar al hombre común: 578, 614, 616
las razones dentro de la voluntad: 534
libertad: 531, 533
moralidad, como obediencia a Dios: 536
motivos como razones: 532
obligación: 592-593, 610, 613
obligaciones de prudencia y virtud distintas: 534
razón, límites de: 527
voluntad, la: 531, 533, 536, 609-610, 617; como algo activo: 528; como algo central: 528-529; contiene deseos e ideas: 528; y su relación con el bien, el placer, la perfección: 530

voluntarismo, modificado: 527, 538, 602
y Kant: 573; Leibniz: 527, 528, 529, 531 ns23 y 24, 534, 539; Malebranche: 532, 536; Pufendorf: 530, 537, 538; Wolff: 526, 528, 529, 532-533, 536
y también: 34, 545, 593 n35, 604, 605 n8, 624 n31
Cudworth, R.:
ateísmo, contra: 256
deificación del hombre: 242
ideas morales en la mente de Dios: 256 y n13
libre albedrío: 259-262, 263-265
prioridad de la moral sobre la doctrina: 256
problema de castigo y consecuencialismo: 259-260
voluntarismo, contra el: 257-258
y Descartes: 256, 257, 258; Hobbes: 256, 258; John Smith: 255, 259, 260; Kant: 256 n13; Leibniz: 306; Locke: 264 n21; Malebranche: 289 n22; More: 259, 261-262; Suárez: 258; Whichcote: 245, 255
y también: 243, 245, 251 n9, 256 n12, 289 y n22, 291 n2, 306, 307, 364 n30, 439 n17, 454, 648
Culverwell, N.:
ley y amor: 137
sobre Pitágoras: 637
y Hobbes, sobre la ley: 129
y también: 87 n2, 93 n8, 243 n3, 416 n36
Cumberland, R.:
amor universal a partir del egoísmo y a través de la generalización: 142-145, 148 n14
antivoluntarismo: 136-137, 150
bien supremo como tal: 145, 147
bien, significado del: 140
comunidad compartida con Dios: 141, 150, 151
deber, significado del: 142
Dios, como legislador: 146-149; bajo necesidad moral: 150; como supervisor: 153
egoísmo, contra: 143
ignorancia, papel de: 153-155
la propiedad: 154
ley esencial del amor como benevolencia: 137, 140; empíricamente fundamentada pero necesaria: 139-142
ley, significado de: 146
obligación y necesidad moral: 147-150
placer, como finalidad compartida: 150-151
principio único: 150-151

sanciones dentro de la naturaleza: 148
universalidad y felicidad: 152
universo armónico: 137, 137; bajo la ley natural: 137; exige maximizar el bien de todos los seres racionales: 139
y utilitarismo: 136 y n3, 153
y Adam Smith: 466; Aristóteles: 139; Carmichael: 400; Clarke: 375 n3, 381, 384; D'Holbach: 497; Grocio: 137 y n4, 139, 143; Hobbes: 136-137, 140-142, 142-146, 150-151; Hooker: 137, 137; Leibniz: 292, 302, 306; Locke: 182, 186, 190, 192, 201; Paley: 490, 490; Pufendorf: 156, 161-163, 165, 167, 168, 174, 175, 177, 179; Reid: 475; Thomasius: 204, 204; Tomás de Aquino: 137, 142
y también: 114, 137 n4, 140 n7, 143 n9, 151 n16, 154 n20, 177 n29, 187 n13, 255, 259, 292, 302, 310 n32, 312 y n33, 363 n29, 375 n3, 384, 397, 400, 423, 444 n23, 450, 466, 475 n31, 490, 491, 497, 536, 601
Curley, E.: 115 n3, 116 n4, 119 n8, 120 n9, 126 n20, 131 ns26, 27 y 28, 267 n1

D'Alembert, J.: 492
D'Angers, J.-E.: 321 n2
D'Holbach, P.:
corrupción: 498
impostura religiosa, contra la: 496
libros condenados: 491, 495
moralidad y placer: 496
orden: 496
voluntad de Dios: 498
y Cumberland: 497; Leibniz: 496, 497; Malebranche: 496
y también: 492, 496 n11, 500 y n18, 502, 503, 504, 504, 506, 547, 550, 551
Dante: 41
Darnton, R.: 541 n1
Darwall, S.: 24 n3, 87 n2, 188 n14, 243 n3, 368 n37, 412 n26, 416 n35, 442 n21, 444 n24
Davenant, W.: 358 n21
David, rey
Bayle sobre: 279 and n36, 418 y n41
De la Forge, L.: 230 n26, 238 n34
De Muralt, A.: 44 n7
De Sade, D.
amor, peligros del: 506
conflicto entre el interés personal y la virtud: 505
religión, contra la: 504
su república clásica: 506

y también: 504 n21
De Vleeschauwer, H.: 572 n3
Demócrito: 291, 329
Denzer, H.: 157 n4, 158 n6, 165 n18
Derathé, R.: 156 n1, 557 n33
Descartes, R.:
amor y la comunidad, importancia del: 239
conocimiento moral, lugar sistemáticodel: 232
Dios, como ser inescrutable: 232; voluntad sin obstáculos: 230-232
egoísmo, rechaza el: 239
felicidad: 237-238
generosidad: 239-241
ignorancia actual: 232-234
las pasiones y el bien: 237
libertad, faltando ideas claras acerca del bien: 235-236
moralidad provisional: 232-232 y n27
virtud, como constancia decidida de la voluntad en estado de ignorancia: 236
voluntad: 234-235; y autogobierno: 236
y perfeccionismo: 33, 214, 239
y Calvino: 231; Cudworth: 256, 257, 258; Epicuro: 238; Grocio: 241; Herbert: 230, 238, 241; Hobbes: 241; Kant: 621; Leibniz: 291, 292-293, 295, 303; Lutero: 231; Malebranche: 285; Pufen-dorf: 241; Spinoza: 266, 268, 273, 276; Suárez: 231; Zenón: 238
y también: 48 n14, 96 n10, 203 n36, 222 n14, 230 y n26, 247, 256, 257, 258, 278 n8, 307, 311, 324 n10, 337, 431 n8, 435 n11, 454, 516 n13, 527, 547, 586 n26, 601, 609 n13, 639, 648
Deschamps, J.: 513 n6
Diderot, D.:
ateísmo: 551, 556
derecho natural y voluntad general: 552
enciclopedia: 542
felicidad: 553; y diversidad de gustos: 551, 554
preocupaciones morales: 551
religión, como voluntarista: 554
teoría moral sistemática, rechaza la: 552, 556
y D'Holbach: 551; Helvetius: 551, 468 y n27; La Mettrie: 551; Malebranche: 553 n25; Rousseau: 557, 561, 567; Shaftesbury: 553 n26
y también: 481, 492, 494 n10, 547, 567
Diógenes Laercio: 323 ns6 y 7, 326 n13

Domat, J.: 338 n35
Domenech, J.: 504 n21, 542 n4
Donagan, A.: 43 n5
Döring, D.: 157 n5, 171 n24, 180 n31
Du Chêtelet, L.: 513 n6
Du Vair, G.:
estoicismo, como ayuda en tiempos convulsos: 214-216
virtud, el bien supremo: 215-216; lleva a Dios: 217; qué tan alcanzable: 215-216
y también: 214, 216 n5, 286 n19
Dufour, A.: 157 n4
Duns Escoto:
sobre el poder de Dios: 47, 49
sobre el Sabbath: 46 n11
sobre la ley: 46
sobre la voluntad: 45
y la caída de Lucifer: 45, 95, 281
y Suárez: 95; Tomás de Aquino: 46, 48
y también: 48 n12, 55 n28, 57 n30, 108 n35, 110 n39
Dupleix, S.: 633 y n8

Ebeling, G.: 53 y n25, 56 n29
École, J.: 513 n6, 516 n14, 523 n18
Edwards, J.: 377 n6
Epicteto: 214
en Kant: 643
Epicuro: 185
tratado en Descartes: 238; en Gassendi: 322-327, 327-328; en Kant: 639, 641, 643; en Smith: 467
y también: 291 n1, 323 n6, 256 n7, 330 n18, 353 n4
Erdmann, B.: 573 n6
Estanislao, rey: 563 y n40
Estobeo, y opinión estoica sobre la pasión: 117
Eusebio: 634 n13
Eutifro: 648
Ezequiel: 634

Fabricio: 566
Febvre, L.: 27 n5
Federico el Grande: 488 n7, 444, 462, 463 n6
Federico Guillermo I: 523, 444

Ferguson, A.: 156 n2
Ferguson, J.: 374 n1
Ficino, M.: 633
Fitzgibbons, A.: 463 n18
Flathman, R.: 128 n25
Fontanelle, B.: 550
Foot, P.: 346 n2
Forbes, D.: 156 n1, 437 n14
Formey, J.: 513 n6
Forster, E.: 337 n33
Foster, M.: 44 n7
Francke, S.: 523, 525 y n20
Frankena, W.: 40 n2
Fruchtman, J.: 462 n15

Galileo, G.: 28, 118
Garrett, D.: 267 n1, 278 n7
Garve, C.: 156 y n2
Gascoigne, J.: 384 n14, 487 n6
Gassendi, P.:
  Dios, incomprensible: 330
  epicureísmo, revive: 34, 185, 322-323, 324-327
  libre albedrío: 327-330
  método: 323-324
  y también: 291, 297 n12, 344, 635 n15
Gauthier, D.: 120 n9
Gay, J.:
  asociacionismo, uso del: 344, 482
  moralidad y voluntad de Dios: 483, 485
  virtud: 483; obligue por el interés personal: 483
  y el asociacionismo de Hume: 484
  y Hume: 484; Hutcheson: 483
  y también: 457 n8, 482 n3, 484 n4, 487
Gellert, C.: 593, 599 n2
Gerson, J.: 416 n36
Glafey, F.:
  sobre Grocio: 96 y n10
  y también: 98 n18, 446 n27, 637 n17
Goldsmith, M.: 358 n23, 390 n19

Gottsched, C.: 293 n5, 593
Gracia, J.: 628 n2
Graciano:
Decretum: 41 n3
Suárez sobre: 92
Green, R.: 43 n6
Gregorio de Rimini:
Suárez sobre: 89
Grendler, P.: 81 n22, 82 n27
Griffin, J.: 631 n4
Grisez, G.: 43 n5
Grocio, H.:
amor, ley de: 111-112, 112 n41, 140
Aristóteles, contra: 107-109, 139, 254
bien supremo, hace caso omiso de: 104
controversia y sociabilidad: 103 y n25
derechos, enajenables: 112; definidos: 110; y justicia: 110; perfectos e imperfectos: 110 y n39, 110-111, 111 y n40
escepticismo: 102
etiamsi daremus: 98, 104
individualismo y comunidad: 113
no es un teórico estoico: 220
obligación: 105
originalidad: 32, 88, 97-98, 101, 104
problemas internacionales: 98-100; y necesidad de una ley de naturaleza: 101-102
religión: 98-100
virtud, y ley: 107
voluntarismo: 32, 104-106, 106 y n30, 130, 157-158, 167-170
y Adam Smith: 471; Bacon: 96; Barbeyrac: 97-98, 104, 106, 182; Carnéades: 102 y n23; Cumberland: 137, 140; Herbert: 221, 227, 228-229; Hobbes: 116, 120, 121, 124, 130, 131, 132; Hume: 437; Hutcheson: 408; Leibniz: 303-305; Locke: 182, 200, 201; Malebranche: 267; Montaigne: 102; Pufendorf: 157, 158-159, 161 n11, 161-163, 166-167, 171; Spinoza: 277; Stewart: 110; Suárez: 88, 106; Thomasius: 96, 206; Tomás de Aquino: 109, 108 y n35; Wolff: 520
y también: 96 n10, 97 n14, 98 n18, 99 n19, 100 n21, 114, 115, 124 n15, 137 n4, 149 n15, 156 y n2, 159 ns9 y 10, 162 n16, 206, 213, 241, 243 n2, 291, 293, 313, 314 n37, 397, 408 n19, 500, 550
Grua, G.: 292 n3
Gueroult, M.: 580 n18, 628 n2, 641 n26
Gulyga, A.: 572 n3

Guthrie, W.: 633 n10
Guyer, P.: 583 n22

Haakonssen, K.: 138 n5, 153 n19, 408 n18, 440 n19, 473 n29, 476 n33, 480 n35
Haggenmacher, P.: 41 n3, 44 n7, 97 ns13 y 14, 98 n16, 99 n19, 103 n25, 106 n30
Halevy, E.: 499 n12
Haller, A.: 578 n12
Hamann, J.: 576 n9
Hampton, J.: 120 n9
Hardie, W.: 108 n34
Harrington, J.:
  carácter: 352-354
  corrupción: 354-355
  igualdad en la república: 350, 353
  justicia: 350-352
  ley y derecho: 356
  maquiavelismo: 348-350
  virtudes: 352
  y también: 356, 357, 358 y n21, 362, 366, 402, 424, 445, 446 n26, 560
Harrison, P.: 499 n13, 631 n5, 634 n12
Hartley, D.:
  asociacionismo, versión del: 484
  leyes: 484
  origen egoísta de sentimientos desinteresados: 484; amor igual para Dios: 484
  y también: 457 n8, 491
Hazlett, W.: 401 n7
Heineccius, J.: 605 n8
Heinekamp, A.: 301 n20
Helvetius, C.:
  felicidad máxima: 494; y virtud: 494
  motivos, opinión egoísta sobre los: 494
  responsabilidad del legislador: 495
  sobre educación del hombre: 493; su importancia: 493
  y Brown: 495; La Rochefoucauld: 493
  y también: 499 n14, 502, 503, 504 y n21, 506, 550, 551 y n21, 609
Heninger, S.: 633 ns9 y 10
Henrich, D.: 571 n3, 580 n18, 581 n19, 591 n34
Herbert, E.:
  conocimiento y nociones comunes e innatas básicas: 222-225

deísmo: 225-226 y n19
intuición de las nociones morales comunes: 226-228, 227 n21; al alcance de todos por igual: 228-230
libre albedrío: 228-230
metafísica de la armonía: 221
método cetético: 224
y perfeccionismo: 33, 229, 266
y Grocio: 221; Price: 458
y también: 140 n7, 185 n10, 214, 222 n14, 230, 238, 241, 244, 247, 266, 342, 405 n13, 458, 472 n28, 533 n26, 604, 607 n10
Herder, J.: 576 n9, 580 n17, 586 n25, 594, 642
Herdt, J.: 630 n4
Herodoto: 633 n10
Hinrichs, C.: 511 n1, 523 n18, 524 n19
Hirschman, A.: 481 n2
Hobbes, T.:
bien, el: 115-117; explicado: 117; no superior: 116-118
conciencia: 125-127
conocimiento moral: 124 n16, 127-128
deseo, y conflicto: 116; y movimiento: 116
determinismo: 120-123; y necesidad: 122-124
Dios: 129-130, 131; negación de su existencia: 131 y n26
egoísmo: 117-118, 119 n8
estado de naturaleza: 120 y n9, 121
ética, historia de la: 629, 636
filosofía, función de la: 116 y n5, 644
leyes de naturaleza: 120, 122-125, 129, 130; su autoridad: 124, 125-127
religión: 131 ns27 y 28, 132-133
voluntaristas, opiniones: 130-135, 133 ns29 y 30; sobre voluntad: 177, 179
y Aristóteles: 118 y n7; Clarke: 374, 387; Cudworth: 256, 258; Cumberland: 136, 137, 140-142, 142-146, 150-151; Diderot: 552; Grocio: 114, 115, 120; Harrington: 354-355; Hume: 428, 430, 432, 445, 448; Locke: 184 n8, 186, 191 n17, 201, 203, 203; Pufendorf: 161-163, 166-168, 168 n23, 175; Spinoza: 267, 274, 277; Tomás Aquino: 116-117
y también: 26, 121 n11, 122 n12, 124 n15, 161 n12, 241, 250, 291, 293, 302, 307, 330, 322 n4, 337, 345 y n1, 453n4, 354 n15, 357 y n20, 359, 360, 361, 376, 378, 395, 417, 424, 500 n19, 529, 557, 601, 605, 606-607, 616, 648
Hoffbauer, C.: 637 n17
Hoffman, A.: 578 n14
Hont, I.: 156 n1, 199 n30, 350 n9

Hooker, R.: 87-88
consensus gentium: 229
y Cumberland, sobre la concordia: 137, 137; Locke: 184, 184
y también: 87 n3, 94, 242, 368 n38, 462, 603
Horkheimer, M.: 70 n12
Horowitz, M.: 84 ns28 y 29
Horstmann, H.: 294 n5
Horwitz, R.: 196 n25
Hume, D.:
agentes y espectadores: 432
aprobación, impersonal: 434; sus objetos: 433; y altivez: 436; y amor: 435; y escepticismo: 431
ciencia de la moralidad: 425-426, 428-429; su importancia: 446-447; y el sentimiento: 426-427
deberes perfectos e imperfectos: 437, 619
deseos, cumplir con los deberes morales: 428-429, y voluntad: 429
Dios, entendimiento voluntarista de: 449
justicia, como virtud artificial: 437-440; cómo evoluciona: 439; como práctica: 441; e invención humana: 442; y ensanchar el sentido del yo: 441; y necesidad moral: 442; y obligación y motivo para ser justo: 439, 442-444
lo que debería ser y lo que es: 428
naturaliza la moralidad: 424-425, 441, 448
religión: 447-448
simpatía: 436
sobre la virtud: 621-622
utilitarismo: 450
y calvinismo: 424, 429;
y Kant, sobre la autonomía: 606-607; sobre la virtud: 621-622
y república clásica: 445, 446 n26
y Berkeley: 444; Butler: 428, 442; Clarke: 427, 443; Descartes: 435 n11; Gay y Hartley: 484; Grocio: 437; Hutcheson: 426, 429, 432; Kant: 572; Leibniz: 429; Locke: 428, 430 n7; Malebranche: 289, 426 n5, 427, 432, 433; Mandeville: 439 n17; Montaigne: 432; Nicole: 431; Price: 454; Pufendorf: 425, 428, 431, 433 n10, 437, 438, 449; Reid: 472, 473, 475, 479; Shaftesbury: 432, 444, 445; Smith: 464, 465, 468, 470
y también: 156, 289 n22, 346, 377 n6, 451, 452-453, 465 n19, 470 n24, 476 n32, 502 y n20, 515, 519, 601, 608, 614 y n21, 616, 617, 641, 645-646
Hundert, E.: 391 n20, 392 n21
Hutcheson, F.:
aprobación, como sentimiento: 404, 406, 410; y amor: 397

egoísmo, contra: 405-406
el sentimiento sencillo rechaza el escepticismo: 407
mundo moral: 407
principio de la felicidad máxima, racionalidad del: 410 y n20
problemática, no es algo central: 403
razón y motivo para la virtud: 408-410, 417
razones, que incitan y justifican: 409
república clásica: 401
sentido moral: 401; aprueba benevolencia: 401; y el significado de la ley, derechos: 401; y la obligación: 403 n10
y Kant, sobre el mundo moral: 597; sobre el mundo moral: 594
y Adam Smith: 464; Bentham: 499; Carmichael: 401, 403; Clarke: 397, 408; Gay: 483; Grocio: 408; Harrington: 402; Hume: 426, 429, 432, 439, 442, 445, 448, 452; John Smith: 403; Kant: 572, 591, 592, 611, 614, 616, 617, 621, 639; Leibniz: 405, 406 n15, 408-409 y n19; Locke: 404, 405; Malebranche: 408; Mandeville: 397, 404, 407; Moles-worth: 400; Paley: 490; Price: 408, 454, 459; Shaftesbury: 401, 402, 403, 405
y también: 156 n2, 345 n1, 397-398, 400 n5, 413 n29, 417, 420, 422, 430 n7, 443 n22, 444 n25, 451, 455 ns4 y n5, 466, 481, 499 n14, 591 n33, 624 n31

Ignatieff, M.: 156 n1, 350 n9
Ilting, K.: 44 n7
Inwood, B.: 215 n4
Ireneo, san: 633 n8
Irwin, T.: 628 n2
Isaac: 29
Isabel, reina: 62, 337

Jacob, M.: 374 n2
Jacobo I, rey: 87, 88 n5
James, E.: 335 n29, 338 n35
Jansen, C.: 331
Jenofonte: 628
Jenyns, S.: 348 n8
Jesucristo:
tratado por Bayle: 339, 341-342; Clarke: 635; Hobbes: 133; Kant: 639-641; Locke: 195-196; Malebranche: 282, 284, 286, 287; Price: 461-462; Pufendorf: 173; Rousseau: 568; Whichcote: 246; Wolff: 523
y también: 43, 46, 49, 51, 52, 56, 98, 247 n6, 248-250, 280 n11, 331 y n20, 334 n27, 367, 411, 425, 524, 629, 638, 643

Job:
Hobbes sobre: 130, 279-280
Johnson, S.: 348 n8
moralidad, la voluntad de Dios: 487
Jones, H.: 322 n4, 330 n18
Josefo: 634 n13
Júpiter: 588 n29
Jurieu, P.: 343
Justiniano:
sus tres preceptos: 304 y n24, 550 n18

Kant, E.:
autogobierno: 606-607, 616, 619, 642
autonomía: 23 y n2, 31, 571, 572; e igualdad con Dios: 604; en Dios: 586, 600; no simplemente autogobierno: 604-607; y voluntad: 41, 617
capacidad moral equivalente: 590, 597-598, 604-607, 619; y wolffismo: 526, 622-627
capacidades morales: 577
cielo estrellado: 588
comparación entre Leibniz y Pope: 581-583, 585
corrupción, y sentimiento moral: 594, 642
cosmos: 580 y n17, 580-581, 586-589, 597, 602, 618-619
cristianismo: 638-641, 643
deberes, perfectos e imperfectos: 594-595, 614, 619
ética, historia de: 639-641, 642
felicidad: 587, 589, 609, 615
imperativos categóricos e hipotéticos: 574, 575, 594, 607, 613-614; y método de ética: 618
ley, que vincula a Dios: 604; moral: 601, 604; natural: 611-615; y el amor: 622; y la necesidad moral: 613; y la problemática de Grocio: 612
libertad: 575, 575, 586, 589, 592, 594, 607-609, 610, 616
método: 616-617
obligación: 592-593, 607, 613
originalidad de: 26, 599, 614, 627, 642
perfección: 581-585, 587 n28, 594, 609, 619; del yo: 624
razón; aprueba lo que la religión demuestra: 640, 643; y motivación: 591, 594, 610 n15, 614, 616, 621; *véase* sentimentalismo
sentimentalismo: 573, 591-595, 597 y n39, 618
servilismo: 579-578 y n15, 602
su evolución: 571 n3, 572-575; primeras opiniones sobre la moralidad: 574-575, 580 y n18, 594, 595; del mundo noumenal: 642; de su índole unilateral: 596-597

teodicea: 581-585, 587-588, 589, 597
teoría de Wolff: 526, 622
virtud: 574, 620-622
voluntad, y contradicción: 575; labores de la voluntad: 609-610; *Wille* y *Willkür*: 610; y deseo: 607-609; y el bien: 590, 594, 604; y la perfección: 581-585
voluntarismo: 574, 582, 586 y n24; creación de posibilidades: 584, 600-604, 618
y Crusius: sobre la voluntad: 609-610; e imperativo categórico: 614; y método: 638-643
y Anselmo: 590; Aristóteles: 621; Baumgarten: 593, 623; Brucker: 600; Butler: 615, 618; Clarke: 605, 609, 543; Crusius: 573, 578, 590, 592, 593, 602, 604, 638; Cudworth: 256 n13; Descartes: 621; Epicuro: 639, 641, 643; Hume: 572, 574; Hutcheson: 572, 591-595, 597-598, 611, 614, 616, 617, 621, 639; Leibniz: 293 n5, 577, 579 n16, 587 n28, 602, 604, 609; Montaigne: 617, 643; Newton: 573 n6, 579, 587 n28, 596; Pope: 581-586, 583 n21, 497; Rousseau: 572, 576 ns9 y 10, 576-581, 577 n11, 578 n14, 590, 594, 597, 600, 606-607, 643; Shaftesbury: 572, 616; Swedenborg: 595; Wolff: 573, 577, 588 n29
y también: 24, 26, 34, 156 n2, 292, 346, 400 n5, 451 y ns1 y 3, 445 n12
Kavka, G.: 120 n9
Kaye, F.: 392 n21
Kelley, G.: 41 n3, 338 n35
Kent, B.: 44 n7
Keohane, N.: 82 n27, 334 n28, 338 n35
Kersting, W.: 619 n25
King, Arz.: 347 n3, 377 n6, 482 n3
King, Lord: 193 n19, 201 n33
King, Preston: 115 ns2 y 3, 131 n27
Kirk, K.: 41 n4
Klein, L.: 358 n22
Kleist, H.:
citado: 156 n2
Knox, R.: 242 n1, 321 n1
Knutzen, M.: 573 n6
Kobusch, T.: 113 n43
Krieger, L.: 156 n1, 157 n4
Kuehn, M.: 451 n3
Küenberg, M.: 572 n3

La Fontaine: 390
La Mettrie, J.:
ateísmo: 547, 551; naturaliza la moralidad: 547

ley natural: 549
remordimiento: 549
utilidad de la filosofía: 549
virtud, desvinculada de la felicidad: 548
y Descartes: 547; Diderot: 547, 551 y n20; Grocio: 550; Malebranche: 548; Montaigne: 550; Rousseau: 558, 567; Voltaire: 549
y también: 551 n22, 553, 558, 567, 609
La Rochefoucauld, F.: 337 y n34, 481, 493
Lambert, J.: 573
Larrimore, M.: 296 n10, 640 n23
Laurent, P.: 157 n4
Law, E.: 347 y n3, 377 n6, 482 n3
Law, W.:
ataca a Mandeville: 393, 631 y n6
Lee, H.: 193 n20
LeGrand, A.: 235 n32
Lehmann, G.: 49 n16, 574 n7, 578 n14
Leibniz, G.:
amor y consecuencialismo: 305; de uno mismo, de Dios, de los demás, inseparable: 302-303; definido: 302; puro: 303; sin utilitarismo: 305-306; y castigo: 305-306; y justicia: 303-305; y ley: 611
armonía cósmica: 292; nuestra parte sagrada en el reino de la gracia: 295; vinculada al rechazo del voluntarismo: 293-294; y al "optimismo" o tesis del mejor mundo posible: 294-295
bien, tipos de: 300; metafísica de base: 301; y perfección: 300
como vinculador: 291
libre albedrío: 297-299; y necesidad moral: 298
mónadas inventadas: 23 y n1
naturaleza y gracia: 597
necesidad: 613
objetivos religiosos y políticos: 292
perfeccionismo: 622-623; perfectionista: 33, 307
teodicea: 581-586
virtud, medio para el bien: 301-302; requiere conocimiento: 306
voluntad: 608-610, 617; determinada por lo que mejor se percibe: 300
voluntarismo: 602-604
voluntarismo de Pufendorf, ataca: 307-308; acusado de hacer a Dios innecesario para la moralidad: 311-312; con pasar por alto la superioridad de la moralidad: 316; críticas: 310-311; y con errores sobre el deber y el motivo moral: 312-317; y respuestas de Barbeyrac: 310-311

y Barbeyrac: 307-317 *passim;* Bayle: 312; Calvino: 292; Crusius: 527, 528, 529, 532, 533, 539; Cudworth: 306; Cumberland: 292, 302, 306, 312; Descartes: 291, 292, 295, 303; Grocio: 293, 303, 304, 313; Hobbes: 293, 307; Kant: 577, 604; Malebranche: 292, 293, 296, 303; Pufendorf: 292, 293, 307-317; san Agustín: 292, 297, 300; Shaftesbury: 362; Spinoza: 293, 300; Tomás de Aquino: 292; Ulpiano: 304; Wolff: 514, 516, 517, 520, 526
y también: 34, 156 n1, 176 n28, 208 n43, 339 n36, 359, 362 y n27, 365 y n33, 365-366, 374, 376, 377, 379, 382 n12, 384 n16, 385 n17, 398, 405, 406 n15, 409 n19, 422, 423, 429, 430 n7, 449, 496, 497, 502, 518 n16, 526, 531 ns23 y 24, 545 y n9, 562, 579 n16, 562, 581 n20, 613 n20
Leidhold, W.: 157 n3, 401 ns6 y 8
Lessing, G.: 591 n33
Levi, A.: 215 n2
Lieberman, D.: 500 n17
Lipsius, J.:
constancia y recta razón: 217, 220
lo honorable y lo útil: 219
mente humana y mente de Dios: 220
sobre libre albedrío y destino: 217-218
tranquilidad: 214-216
y también: 215 n2, 216 n5, 217 n6, 233, 297 n13
Locke, J.:
ciencia moral prometida, oculta la: 183, 191
como seguidor de Grocio: 32, 183-185
conflicto, fuentes de: 184, 199-200
descarta el bien máximo: 184
Dios, atributos morales, no hay prueba de: 193 y n19; como legislador tiránico: 193-194
el egoísmo hace necesarias las sanciones: 193-194
empirismo, ayuda contra entusiasmo y escepticismo: 200; lleva al reduccionismo y así al voluntarismo: 201-203
explicaciones empiristas sobre el bien natural, el bien moral, la ley, los pecados, los deberes, la virtud, la voluntad, la libertad, la recompensa, la felicidad: 186-188; como las ideas de modo mixto son nuestra creación: 189-191; dificultad en obtenerlas: 191; otros problemas: 193; pruebas deductivas de base: 190-191
filosofía moral, historia de la: 634-635
ideas innatas, contra: 185-187
justicia, debe complementarse con el amor: 199-200
ley natural, afirma el derecho creador de Dios: 196; en sus primeras obras: 196-199; no explica el conocimiento de la voluntad de Dios: 198; relacionada con la tiranía

de Dios: 197
razón, incapaz de descubrir la verdad moral: 194; necesitaba la enseñanza de Cristo: 196; y aportar la moralidad a las masas: 196
sociabilidad: 199
voluntarismo, acusación de: 183
y Ames: 188 n14; Barbeyrac: 201; Burnet: 182-183, 192-193 y n19, 197, 200, 202; Cumberland: 186, 190, 192, 201, 312; Epicuro: 185; Gassendi: 185; Grocio: 201; Hobbes: 184, 186, 201, 203; Hooker: 184, 184; Kant: 608; Lee: 193 n20; Malebranche: 188 n14, sobre el libre albedrío: 286; Price: 454; Pufendorf: 182, 184, 186, 190, 199 ns29 y 30, 201, 203; Reid: 472, 477; Rousseau: 557; Shaftesbury: 357-358, 360, 362-363, 369, 373; Thomasius: 204-205, 207, 209; Voltaire: 544
y también: 31, 96, 138 n5, 204 n38, 241, 243 n2, 291, 264 n21, 291, 312 n33, 321, 335 n29, 336 n30, 348 y n6, 357 n20, 359 n25, 362 n27, 363 n28, 374, 377, 387, 387, 400, 405, 413, 417, 428, 430 n7, 474 n30, 529, 530, 534, 557, 601, 610, 611, 617, 635 n15, 638, 640 n23
Long, A.: 215 n4
Lovejoy, A.: 256 n13
Lucifer, 45, 95, 281, 332 n22, 590
Lucrecio: 322, 328, 329 y n15
Lutero, M.:
Dios, incomprensible: 54-55, 61; como legislador tiránico: 193-194
dos ciudades, las: 52-53
ley, usos de: 49-50; y gracia: 51, 53-55
obras: 52-53
y Aristóteles: 56 ns29, 56-57, 346; Crusius: 527; Malebranche: 281; Pufendorf: 164
y también: 32, 39, 51 n20, 52 n23, 55 ns28 y 29, 56, 57 n30, 59, 61, 68, 109, 120 y n10, 231, 231, 262, 292, 331, 347, 524, 525, 601

MacDonald, S.: 162 n13
MacIntyre, A.: 157 n3
Mack, M.: 499 n12 y 14
Mackintosh, sir J.: 345 n1
Macklem, M.: 569 n44, 580 n17
Mahoney, J.: 109 n37, 347 n5
Maimon, S.: 622, 623 n28
Maimónides, M.: 262
Malcolm, N.: 115 n2, 244 n5
Malebranche, N.:
acción acertada y deberes: 288-289

Cristo, papel de: 286, 287
dualidad en la voluntad de Dios: 281
error y desgracia: 213, 282-283
libertad requerida: 286-287
mérito moral y felicidad: 285, 389; cómo se adquieren: 285-287
obediencia sin servilismo: 287; el propósito es merecer el cielo: 288-289
ocasionalismo: 278-279; y problema del mal: 279
orden, percibido en las ideas de Dios: 281-283; amor del orden como virtud cristiana: 282
racionalismo y perfeccionismo: 266
referencia a Dios y a las leyes generales: 279
sencillez por delante de la perfección cada vez mayor: 284
sentimiento como guía faltando penetración racional: 285-286
ser miembro de dos sociedades: 288
su catolicismo: 267, 284
virtud, no vinculada casualmente a la felicidad: 282-283, 386; el propósito de Dios en la creación explica el por qué: 284
y Locke, sobre la libertad: 188 n14;
y Bayle: 289, 339; Butler: 413 ns28 y 29, 422; Clarke: 375 n4, 386; Crusius: 532, 536; Cudworth: 289 n22; D'Holbach: 496; Descartes: 266, 278 n8, 285; Grocio: 267; Hume: 60, 428, 431, 433; Kant: 600, 610, 611, 617; Leibniz: 296, 303; Price: 457; Pufendorf: 285; Rousseau: 562, 568, 570; Spinoza: 266, 289; Suarez: 281
y también: 138 n5, 245, 267, 278, 291, 292, 336 n30, 339 n37, 359, 370, 375 n4, 389, 395, 400, 408, 413 ns28 y 29, 422, 426 n5, 431 n8, 453, 486, 496, 548, 553 n25, 586 n26, 610, 639 n21
Mandeville, B.:
consecuencias involuntarias y providencia: 392-393
lectores escandalizados: 389-391
moralidad separada de felicidad: 394-396; surge de la necesidad de control social sin usar la fuerza: 395
opinión naturalista: 391
vicio y virtud: 393
virtud y corrupción: 390
voluntarismo, acusado de: 393
y Adam Smith: 392; Berkeley: 394; Clarke: 389, 395; Hobbes: 395; Hume: 439 y n17; Hutcheson: 397, 404, 407; Law: 393; Nicole: 392; Pufendorf: 395; Shaftesbury: 395
y también: 374, 397, 404, 407, 424, 430 n7, 439 n17, 453 y n4, 466, 486, 560, 631
Manes, 579 y n16
Mann, W.: 300 n19

Maquiavelo, N.:
moralidad, descuido de la: 63-64
república, como modelo: 65-66; corrupción en la: 67; autogobierno: 65, 67; fundador: 67
virtu: 63-64, 68, 349
y bien máximo: 84-85
y religión: 62, 66, 133
y Charron: 85, 86; Harrington: 355; Rousseau: 560
y también: 25, 32, 63 y ns1 y 3, 64-65 y n4, 68, 402, 424
Marshall, J.: 183 n7, 194 n22, 196 n24, 335 n29
Martens, W.: 511 n3
Martineau, J.: 289 n22
Martinich, A.: 131 ns27 y 28
Masham, D.: 264 n21
Masters, R.: 559 n36
Maupertuis, P.: 488 n7, 548 n16, 610 n15
Mautner, T.: 174 n26
McClelland, C.: 512 n4
McCracken, C.: 289 n21
McGrade, A.: 87 n3
Medick, H.: 157 n4
Meiners, C.: 637 n17
Mendelssohn, M.: 512 n5
Menzer, P.: 572 n3
Mersenne, M.: 222 n14, 586 n26
Meylan, P.: 307 n28, 309 n30
Mill, J. S.:
y Sócrates: 426 n4, 628-630
y también: 480
Millar, J.: 467 n21
Mintz, S.: 115 n2
Moisés: 270, 633 y n9, 634 n13, 638
Molesworth, R.: 358 y ns21 y 22, 359 n25, 401 y n6
Molesworth, W.: 122 n12
Molina, L.: 377 n9
Mondadori, F.: 298 n14
Montaigne, M.:
autogobierno: 62
autoridad moral reconocida, examina la pérdida de: 71

Catón, Sócrates, como modelos: 77
como escéptico: 72, 102, 617
como fideísta obediente: 72-73
convicciones inamovibles: 77-78
doctrinas antiguas, fracaso de las: 74-75 y n17
enseñanza cristiana, fracaso de la: 76-77
filosofía moral moderna, origina preguntas sobre: 71
la vida unifica su pensamiento: 80
ley natural estable, falta de: 76
ley sin bien supremo, plantea preguntas sobre: 85
practica la doctrina de las pruebas: 74-77
su forma de gobierno: 79
y método ético de autogobierno: 79
y política: 85-86;
y Aristóteles: 75; Charron: 80-82, 85, 86; Hobbes: 124, 126; Pirrón: 74; Shaftesbury: 369; Sócrates: 74, 76, 77; Stewart: 70; Suárez: 88
y también: 25, 33, 87, 102, 124 n17, 331, 333 n25, 369, 424, 432, 452, 500, 550, 604, 643
Moore, G. E.: 309, 648
Moore, J.: 156 n1, 398 ns1 y 2
More, H.:
axiomas morales o noemas: 251-252; conocidos por facultad de ser sensible a la excelencia moral: 252; formulados: 252-253
ignorancia de los más: 262
libre albedrío: 261-262; como búsqueda voluntaria del máximo bien percibido: 263 y n20
opinión consecuencialista, con el amor como origen de la ley: 255
virtud, no busca la media sino lo correcto: 254; lleva a la felicidad de cada cual: 255; o lo que controla la facultad de ser sensible a la excelencia moral: 254
voluntarismo, rechaza el: 259 y n16
y Aristóteles: 254; Cudworth: 261-262; Grocio: 254; John Smith: 251, 262; Platón: 254; Whichcote: 251
y también: 363 n28, 414 n32, 415 n33, 634 ns12 y 14
Moreau, P.: 278 n7
Moro, sir T.: 322 n3
Mosheim: 256 n13
Mossner, E.: 424 n3
Moyle, W.: 358 n21, 401 n6
Müller, A.: 593

Mulvaney, R.: 292 n4

Nerón: 60
Neville, H.: 355 n16, 357, 358 n21
Newton, sir I.:
Kant, sobre los mundos físico y moral: 597
y Clarke: 384 y n16; Hartley: 484; Kant: 573, 579, 587
y también: 28, 138 n5, 587 n28
Nicole, P.:
Dios, sin vencer: 337-338; por qué oculto: 335
egoísmo, genera moralidad falsa pese a la corrupción humana: 338
gracia exigida para acciones que parten de la caridad: 336
jansenista, menos severo que Pascal: 335
moralidad para quienes no tienen salvación: 332
remeda caridad: 335-338
y Adam Smith: 465; Descartes: 337; Domat: 338 n35; Hume: 431; La Rochefoucauld: 337; Mandeville: 392; Pufendorf: 337 n32
y también: 297 n12, 322, 331, 337 n34, 338 n35, 344, 392 n21, 431, 481, 559
Nietzsche, F.: 261 n19, 554 n29
Noé: 631, 635, 638
Normore, C.: 44 n8
Norton, D.: 408 n18, 447 n28
Numa: 63

O'Brien, W.: 423 n42
Oakley, F.: 44 n7
Oberman, H.: 55 n27
Occam, G. de.:
su voluntarismo: 48 y n13
Suárez sobre: 90
Oseas: 48
Osler, M.: 329 n16, 330 n17
Othmer, S.: 156 n1
Outram, D.: 29 n6
Ovidio: 313 n35, 328, 340

Pablo, san:
ley natural, cimienta la: 40, 41 n3, 43
y también: 51, 57, 58, 137, 165, 251, 367, 415, 572
Pachi, A.: 131 n27

Paley, W.:
defiende propiedad: 490-491
desigualdades no son perjudiciales: 491
esclavitud, contra la: 490
felicidad, y cantidades de placer: 488 y n7; el criterio de la virtud, porque Dios lo quiere: 487
normas, carácter esencial: 489; generalización de: 489; vinculadas a costumbres, y carácter: 489; y Dios: 490
popularidad: 487
utilidad y derechos: 490
virtud y voluntad de Dios: 488; y obligación y motivo: 489
y Bentham: 499; Clarke: 487 n6, 490; Cumberland: 490, 491; Gay: 487; Hutcheson: 490; doctor Johnson: 487
y también: 348, 482 n3, 499, 615 n22
Palladini, F.: 307 n28, 317 n38, 398 n1
Parfit, D.: 644, 647
Pascal, B.:
amor, como caridad y comunión: 332; sólo segunda opción de moralidad en motivaciones humanas: 343-344 desdicha humana: 335
Dios, oculto: 332
gracia anunciadora necesaria para salvación: 331
moralidad, para los no salvados, en un nivel inferior: 333; como búsqueda errada de felicidad: 332
únicamente sólido punto de vista cristiano: 333-334
verdadero bien está en Dios, desconocimiento de que el: 334
y Bayle: 344; Calvino: 331; Jansen: 322; Jansen: 331 y n21; Montaigne: 333 y n25; Nicole: 331, 332, 335, 344; San Agustín: 331 y n20; Voltaire: 546
y también: 337 n34, 411 n25, 481, 554, 559 n35, 561 n39, 588 n30
Paton, H.: 23
Patrides, C.: 243 n3, 378, 417
Paulsen, F.: 512 n4
Pelagio:
su postura: 53 y n26
y también: 244
Penelhum, T.: 412 n26, 414 n31, 416 n37
Perkins, W.: 348 y n7
Pieper, J.: 347 n4
Pincoffs, E.: 347 n5
Pintard, R.: 321 n2, 323 n5

Pirrón: 68, 74
Pitágoras:
Aristóteles sobre: 632
como iniciador de filosofía moral: 631, 632
como judío: 631, 632-634, 635, 636, 637
y Kant: 641
Stäudlin sobre: 637
y también: 330 n18, 633 ns9 y 10, 633 ns11, 634 ns12 y 13, 635 n15, 637 n17, 638 n20, 644, 645
Platón:
influencia: 39
Kant sobre: 639, 643
y también: 242, 254, 255, 291 y n1, 330 n18, 353, 634 n13, 648
Plotino: 243
Plutarco:
sobre visión estoica de la pasión: 117, 429
y también: 425
Pocock, J.: 350 n9, 353 n12, 354 n13, 354 n15, 356 y n17, 357 ns18 y 19, 534 n2, 647 n29
Pohlenz, M.: 638 n20
Pohlmann, R.: 23 n2
Pomeau, R.: 542 n5
Pompanazzi, 286 n19
Pope, A.:
Kant encomia a: 579; en acuerdo desde la primera época con: 585
optimismo difiere del de Leibniz: 583
y teodicea: 581-583
y también: 545 n9, 578 n12, 579 n16, 583 n21, 586
Popkin, R.: 68 n5
Poppi, A.: 286 n19
Porter, R.: 29 n6
Postema, G.: 500 n17
Praxíteles: 649
Price, R.:
apuntalamiento *a priori,* insiste en: 468; no hay otra garantía de comunidad moral con Dios: 453
conciencia, seguir y dejar la máxima felicidad a Dios: 462
conocimiento moral motiva: 460
cuidado providencial: 458

empirismo, sentimentalismo, lleva a voluntarismo: 468; así debe ser rechazado: 468
ética religiosa, ofrece defensa racional de la: 451
justicia y problema del mal: 458
la razón, proporciona orden al yo: 455, 605; conocidas intuitivamente: 456, 458 y n10, 514; origina ideas que conllevan verdades morales eternas: 456-457
libre albedrío: 460; y autoridad de moralidad: 460
milenarismo, preocupación por ensanchar la libertad: 461-462
pluralidad de principios: 457, 458-459, 467; en Dios: 456-457
sentimiento moral, papel del: 459
y Balguy: 458 n10; Butler: 454, 456 n7, 460 n12, 461, 462; Clarke: 454, 458, 460; Gay: 457 n8; Hartley: 457 n8; Herbert: 458; Hooker: 462; Hume: 453; Hutcheson: 453 y n3, 454, 456, 459; Leibniz: 458; Locke: 454; Malebranche: 457, 458; Reid: 473, 480; Shaftesbury: 461; Smith: 463, 467, 468; Whewell: 459 n11
y también: 307, 377 n6, 408 y n18, 451 n2, 451 y n3, 454, 456 ns6 y 7, 459 n11, 601, 610, 624 n31
Priestley, J.: 362 n27, 457 n8, 499 n14, 641
Prior, A.: 649 n30
Probst, P.: 580 n17, 588 n31
Pufendorf, S.:
ataque de Leibniz: 33, 307-317
deberes, perfectos imperfectos: 171-173; y amor: 172; y justicia: 172; diferentes funciones de: 172; imperfectos vinculados a amor y mérito: 172, 321; vinculados a derechos: 174 y n26
Dios, no contradice su propia voluntad: 160-161 y n11; no forzado a crear entidades morales: 180; no sometido a ley: 180; reverencia por: 177
el bien y el ser: 161; natural y moral: 161-164, 161 y n12
entidades morales: 157-158 y n6; nueva ciencia: 179; explicación voluntarista de: 159-161, 179
fama y olvido: 156 y ns1 y 2, 157 y n3
ley de naturaleza, definida: 163 y n17; empirismo y conocimiento de: 165-166; confinada a la vida terrenal: 170; contingente en última instancia: 181; método para alcanzarla: 158 n8, 165-170, 167 n22; no común a Dios y a los seres humanos: 180-181; no innata: 165
motivación moral y libre albedrío: 179, 377
obligación, distinta de orientación: 174, 179; a partir de mandato de Dios: 175; problema de autoridad de Dios: 209-210; y a partir de coerción: 174-175; y necesidad: 176, 138; y sanciones: 177
problemática de Grocio: 157-158
sociabilidad, ley básica de naturaleza: 169-170; y amor: 170-171; y carácter: 171-171 y n24

y Barbeyrac, sobre voluntarismo de Pufendorf: 176 n28, 181 n32; respuesta a Leibniz: 33, 307-317
y Kant, deberes: 596, 620; motivo: 613; necesidad: 614
y Kant, desconocimiento de: 601, 601, 613
y Barbeyrac: 161 n11; Butler: 412; Car michael: 398-400; Carnéades: 165; Crusius: 530, 537, 538; Cumberland: 156, 166, 174, 175, 176, 180, 161-163; Garve: 156 y n2; Grocio: 157-158, 159, 161, 162, 166, 172; Hobbes: 114-115, 161 y n12, 162, 166, 175, 178, 179, 180; Hume: 425, 428, 431, 437, 446, 446, 449; Locke: 182, 184, 201; Lutero: 164; Rousseau: 559; Stäudlin: 157; Suárez: 167 n22, 171, 177 y n29, 137; Thomasius: 204, 205, 206, 208-210
y también: 96, 97 y n15, 105 n29, 110, 138 n5, 186, 189 n16, 190, 199 ns29 y 30, 202 y n35, 207 n40, 215, 241, 268, 285, 291, 292, 293, 294, 307 ns27, 28 y 29, 309 n30, 317 n38, 337 n32, 348 n6, 363 n29, 395, 397, 409 n19, 412, 433 n10, 437 n15, 440 n18, 446 n27, 521, 545 n8, 546, 557, 601, 601, 613, 615, 618, 624 n31, 628

Rachel, S.: 114-115, 115 n1
Rand, B.: 369 n40
Raphael, D.: 458 n10
Raymond, M.: 335 n29
Reale, G.: 638 n20
Reeves, C.: 398 n1
Régulo: 63
Reid, T.:
conocimiento intuitivo: 473; de axiomas morales: 474; el sentimentalismo de Hume, contra: 479, 398-399, 402; hace que todos puedan conocerlos por igual: 474; tesis sentimentalista de Hume, contra: 473, 475
Dios, nuestra dependencia de: 479; su rectitud: 479; sus intenciones: 476
filosofía moral, puramente teórica: 472
poder activo: 476
razones y motivos: 478
sentido común como prueba de teoría moral: 472, 618; y de epistemología: 472
teoría de la moral, papel de: 474, 476
virtud, ética, y cristianismo: 347
voluntad y libertad: 477, 480
y autogobierno: 26 y n4
y Butler: 476; Clarke: 477, 478; Cumberland: 475 y n31; Herbert: 472 n28; Hume: 472, 473, 476 n32, 477, 479; Locke: 472; Price: 473, 480; Smith: 472, 480
y también: 347 n4, 372, 375 n4, 451 y n3, 453, 473 n29, 476 n33, 605
Rex, W.: 331 n21, 336 n31, 342 n42, 418 n41

Riley, P.: 188 n14, 280 ns10 y 12, 287 n20, 292 n3, 304 n23, 309 n31, 333 n24, 339 n37
Rischmüller, M.: 574 n7, 576 n9, 578 n13, 579 n16
Rist, J.: 215 n4
Ritzel, W.: 572 ns3 y 4
Roannez, C.: 332 n23, 334 n27
Robbins, C.: 350 n9, 356 n16, 358 n21, 401 n6
Rochot, B.: 326 n12
Röd, W.: 158 n6
Roelofsen, C.: 96 n11
Rosen, F.: 500 n15
Rossvaer, V.: 572 n3
Rousseau, J.-J.:
ateísmo, contra el: 567-568
bien común: 561
conciencia: 563; pone la orientación moral al alcance de todos: 564
contrato social y moralidad: 560
educación en una sociedad corrupta: 565
estado de naturaleza: 557; como crítica de la teoría de la ley natural: 557; evolución a partir de: 558; y amor hacia uno mismo: 559; y perfectibilidad: 558
libertad: 561, 563; y teodicea: 482
moralidad precivil: 565; en individuo: 565-566
naturaleza humana, cambios en: 561
philosophes, ruptura con: 556, 567-568
república, como ideal: 567; inmortalidad: 569; virtud en: 567
sobre el mejor mundo posible: 569
su influencia: 576-581, 597
teodicea: 569
virtud merece felicidad: 569
voluntad general: 561; y bien común; 475
y Adam Smith: 560; Diderot: 556, 561, 567; Grocio: 557; Harrington: 560, 566; Hobbes: 557; Kant: 572, 573, 576 ns9 y 10, 576-581, 577 n11, 578 n14, 590, 594, 597-598, 600; La Mettrie: 558, 567; Locke: 557; Malebranche: 561, 562, 568, 570; Mandeville: 560; Maquiavelo: 560; Pufendorf: 557, 559; Shaftesbury: 566; Voltaire: 556, 567, 568
y también: 34, 156 n1, 492, 576 y ns9 y 10, 577 n11, 578 n14, 590, 594, 597, 600, 605 n8, 614, 623, 639, 642, 643
Rüping, H.: 156 n1
Rupp, G.: 51 n19

Sabrié, J.: 81 n23
Sacksteder, W.: 115 n3
Sánchez, F.: 70 n11
Sandberg, K.: 340 n38, 343 n43
Sanderson, R.: 415 y n34
Santinello, G.: 628 n2, 631 y n5
Sarasin, J.: 330 n18
Sarasohn, L.: 322 n4
Sarpi, P.: 341 n40
Schilpp, P.: 571 n3
Schmitt, C.: 286 n19
Schmucker, J.: 571 n3
Schneewind, J.: 367 n36, 423 n42, 475 n31, 480 ns34 y 35, 499 n13, 571 n2, 607 n11
Schneider, H.-P.: 156 n1
Schneiders, W.: 143 n11, 157 n4, 203 n37, 204 n38, 206 n39
Schofield, M.: 68 n5
Scott, W.: 401 n6
Screech, M.: 75 n19, 77 n21
Seguier, 492 y n9
Seidler, M.: 633 n11
Selby-Bigge, L.: 345, 410 y n20
Selden, J.: 633 y n11, 637 n17
Séneca:
  y Calvino: 56; Diderot: 552, 555; Hume: 425; Kant: 643
  y también: 65, 110 n39, 214, 218 n7, 238 n34, 551 n22
Seve, R.: 292 n3, 313 n34
Sexto Empírico
  como fuente de escepticismo: 68-69
  como suspensión: 69
  y también: 69 y ns6 y 9
Shackleton, R.: 499 n14
Shaftesbury, primer conde, 357
Shaftesbury, tercer conde
  atributos morales distintivos: 363 y n29, 367; para voluntarista, Dios falto de: 365 n32
  escepticismo, entusiasmo, voluntarismo, se opone a: 359, 364 y n31; respuesta: 366-367
  estudios y política: 357 n20, 357-358, 358 ns21 y 22
  felicidad y armonía: 367-368; también del universo: 371
  originalidad: 349

pasiones, primeras opiniones: 359-361; necesidad de controlarlas sin sanciones: 362-363; sobre la pluralidad de: 360
república clásica: 370-372
sentido moral: 363 n28, 364; como método: 367-368; revela armonías subjetivas: 365; unifica al yo: 369-370; y entrenamiento: 367
teísmo: 371, 371
virtud, obligación de: 368
y Brown: 486; Butler: 413, 416, 420; Clarke: 373, 374, 384; Diderot: 551; Hobbes: 357, 359; Hume: 429, 432, 439, 444, 445; Hutcheson: 401, 404, 405; Kant: 572, 605, 617; Leibniz: 361, 362, 369, 365 n33; Locke: 357 y n20, 358, 360; Mandeville: 395; Molesworth: 358 n22; Montaigne: 369; Price: 461; Rousseau: 566; Toland: 358; Whichcote: 357, 363
y también: 307, 373, 374, 384, 389-390, 394, 395, 430 n7, 444 n24, 451 y n2, 452, 481, 494 n10, 553 n26, 565
Sharp, F.: 151 n16, 375 n3
Shaver, R.: 448 n29
Shaw, B.: 638 n20
Sidgwick, H.: 157 n3, 367 y n36, 380 n10, 480, 644 y n27
Siep, L.: 602 n5
Silverthorne, M.: 156 n1, 398 n1 y n2
Skinner, Q.: 65 n4, 87 n1, 115 n2, 121 n11, 124 n17, 628 n2, 647 n29
Smith, A.:
casuística: 471
consecuencias involuntarias: 466
cuidado providencial de Dios: 467, 468
defensa empírica de religión: 467-468
espectador imparcial: 465 y n19, 469, 471
estoicismo: 469
ética y economía: 463; historia de: 628
filosofía moral, utilidad de: 468, 471, 468-469
normas, como leyes de Dios: 467; pluralidad de: 467
razón: 464
sentido moral, rechaza: 464
sentimentalismo: 463-465
simpatía y aprobación: 464-465
virtudes: 470-471
voluntarismo, falta de interés sobre: 468
y Aristóteles: 470; Butler: 467; Cicerón: 470; Cumberland: 466; Hume: 465, 470; Hutcheson: 464, 466; Kant: 451, 622; Mandeville y Rousseau: 560; Mandeville: 466; Nicole: 465; Price: 467, 468; Reid: 472, 480

y Reid, sobre el pensamiento alemán: 511
y también: 156 n2, 345 y n1, 392, 451 ns1 y 3, 453 y n4, 511 n2
Smith, D.: 499 n14, 504 n21
Smith, J.:
antivoluntarismo y consecuencialismo: 248-250
deificación mediante perfección de voluntad: 248
justicia y castigo: 250
libre albedrío: 262
obediencia, ley y amor: 250-251
rectitud legal: 261 y n19
servilismo, contra: 242
y Grocio: 250; Hobbes: 250; Maimónides: 262; Whichcote: 248
y también: 243, 245, 248, 251, 255, 259
Smith, N.: 425 n2
Sócrates:
capacidad humana: 77
Dupleix sobre: 633
filosofía moral, como iniciador de: 628-630
y Kant: 638; Montaigne: 74, 75, 76, 80
y también: 74 n16, 85, 555, 635, 641 n25, 644, 648
Sorrell, T.: 119 n8
Sosa, E.: 630 n4
Speck, W.: 390 n19
Spellman, W.: 183 n7
Spener, P.:
impotencia humana: 525
opinión religiosa: 524
Spink, J.: 321 n2
Spinoza, B.:
cosas separadas poseen conato: 268
el sabio busca conocimiento: 272; busca unidad con otros en sociedad: 275-276; de Dios: 273
error y bien, deber, ley: 268; leyes: 270-271; útil: 270
excomulgado: 267
ignorancia de la mayoría: 276
libertad: 272, 275
libre albedrío, error sobre: 268
moralidad sin normas: 274-275
opinión no igualitaria: 276

perfeccionista: 266, 272
platónicos de Cambridge: 272
sin separación verdadera: 278
transformación de deseo y del yo: 277
universo determinista sin finalidades, como Dios: 267-268
virtud, como poder: 273-274
y Descartes: 266, 268, 273, 276; Grocio: 277; Hobbes: 267, 277; Leibniz: 293, 300; Malebranche: 278
y también: 138 n5, 215, 267, 278, 290, 291, 293, 295, 300, 359, 374, 424, 520, 616, 618
Stanley, T.: 330 n18, 632 n7
Stark, W.: 623 n29
State, S.: 131 n27
Stäudlin, C.:
ética, primera historia moderna: 157, 345, 628, 637
sobre saga de Pitágoras: 637
y Kant: 599
y también: 345 y n1, 599 ns1 y 2, 637 ns18 y 19
Steele, sir R.: 465 n19
Steinmetz, D.: 57 n30
Steintrager, J.: 499 n12
Stewart, D.:
sobre Grocio y Pufendorf: 110
sobre Montaigne: 71
y también: 71 n13, 96 n10, 105 n29, 110 n38, 137 n4, 468 n21
Stewart, M.: 449 n32
Stoeffler, F.: 524 n19
Strauss Clay, J.: 196 n25
Striker, G.: 68 n5, 215 n4, 220 n11
Sturgeon, N.: 416 n37
Suárez, F.:
bien moral: 91
ley natural, unidad de: 91-93; promulgación de: 92; puede ser obedecida: 91; su conocimiento, no al alcance de todos: 92-93
ley, fuerza vinculante de: 94, 88-89
motivación moral: 95-96
rectitud, actuar por causa de: 95, 87 n1
teólogo moral como autoridad: 88
y Anselmo: 95; Aristóteles: 95; Butler: 416 n36; Culverwell: 93 n8; Duns Escoto: 95;

Graciano: 92; Gregorio de Rimini: 89; Grocio: 88, 106; Hobbes, sobre obediencia: 128; sobre ley: 124, 129, 130; Hooker: 88, 88; Montaigne: 88; Occam: 89; san Agustín: 90; Tomás de Aquino: 88, 90, 92, 92, 95
y voluntarismo: 104-105, 87-88, 89
y también: 33, 88 ns4 y n5, 91 n6, 92 n7, 98, 100 n21, 109 n36, 110 n39, 112 n41, 114, 146 n13, 162, 167 n22, 171, 175, 177, 231, 226 n19, 243 n3, 258, 281, 416 n36
Sullivan, R. E.: 358 n21
Swedenborg, E.: 595

Tack, R.: 323 n5, 326 n12
Taylor, C.: 52 n23
Taylor, J.: 415 y n34
Teich, M.: 29 n6
Thomann, M.: 523 n17
Thomasius, C.:
deberes perfectos e imperfectos, nueva explicación: 206-207, 208 n44, 620
Dios, aconseja, no utiliza sanciones: 204-205; sentimiento apropiado hacia, sin servilismo: 205, *cf.* 242
e Ilustración alemana: 203
empirista: 210
justicia, honor, propiedad: 208-209
moralidad y ausencia de sanciones: 209-210
obligación y orientación redefinidas: 206-207
sobre amor: 204; ley de, antídoto a voluntarismo: 204
voluntarismo y su propia opinión inicial sobre ley natural, rechaza: 204-205
y Cumberland: 204, 205; Grocio: 96, 206; opinión afín a Grocio: 33; Hobbes: 207 n41; Locke: 204 y n38, 205, 207, 210; Pufendorf: 204, 205, 206, 208-209, 210; Wolff: 512
y también: 96 n9, 97 n15, 156 n1, 242, 512, 523-524, 611 y n16
Thompson, W.: 53 n24
Thomson, A.: 550 n19
Tierney, B.: 113 n43
Tito: 60
Toland, J.: 358 y n21, 359 y n25
Tonelli, G.: 617 n23
Traherne, T.: 201, 204
Trajano: 60
Tuck, R.: 68 n5, 82 n27, 87 n3, 96 n12, 99 n18, 102 n22, 104 n26, 105 n28, 106 n30, 107 n33, 112 n42, 113 n43, 121 n11, 124 n14, 156 n2, 341 n40

Tuckney, A.: 244 n4
Tully, J.: 183 n7, 197 n26
Turner, R.: 512 n4
Tuveson, E.: 363 n28
Tyrell, W.: 183 n5

Ulpiano: 304
Urías: 418

Valla, L.: 322 n3
Vartanian, A.: 551 n20
Velkeley, R.: 572 n3
Vienne, J.: 188 n14
Villey, M.: 98 n17, 103 n25, 113 n43
Voitle, R.: 357 n20, 358 ns1, 22 y 23
Voltaire, F.:
  Dios, incomprensible:, 544, 546
  ley: 543, 544, 546, 551
  moralidad: 543
  persecución religiosa, pugnas: 542
  remordimiento: 546
  tolerancia: 546
  voluntarismo: 544; y mejor mundo posible: 545
  y Clarke: 544; Locke: 544; Pascal: 546; Rousseau: 556, 567, 568
  y también: 492, 549, 561 n37
von Leyden, W.: 196 n25, 199 n29
von Wright, G.: 346 n2
Vorländer, K.: 572 n4

Walker, D.: 226 n19, 631 n5
Ward, K.: 572 n3
Warda, A.: 257 n13, 591 n33
Watson, G.: 40 n1
Weigl, E.: 158 n6
Welsh, J.: 230 n26
Welzel, H.: 41 n3
Wendel, F.: 57 n30
Whately, R.: 347 n4
Whewell, W.:
  sobre Butler: 345 n1, 410 y n21, 422, 459 n11

Whichcote, B.:
conocimiento moral al alcance de todos, por qué: 248
deificación: 246
Dios, preeminente en mente humana: 242
inmoralidad y contradicción: 246
luchas partidistas, implicación en: 243, 244 n5
moral racional contra voluntarismo: 245
moralidad como centro de religión, ambas vinculadas a razón: 244, 342
perfección de voluntad, necesidad: 246
y Butler: 417; Clarke: 378; Cudworth: 245; Descartes: 247; Herbert: 244, 247; John Smith: 245, 248-249; Malebranche: 245; Shaftesbury: 357, 363
y también: 243, 251, 255, 259, 261, 363 n28, 417
Wieacker, F.: 156 n1
Williams, B.: 630 y n3, 644
Wilson, C.: 291 y n2
Winch, D.: 480 n35
Winkler, K.: 408 n18
Wokler, R.: 156 n1, 557 n33
Wolff, C.:
y amor: 523
búsqueda del mayor bien visible: 519
cantidad de perfección originada comoúnica consideración: 523
claridad y precisión: 515-516
colegas disgustados: 511
conocimiento moral: 520
deberes hacia uno mismo antes que a los demás: 521
determinismo, esencial para moral: 519
"filosofía de Leibniz-Wolff," ecléctico: 514; psicología de la acción como determinante de la moralidad: 514; sus partes: 514
libre albedrío: 518
necesidad de normas: 520
obligación: 519; sin que venga de la voluntad de Dios: 520
pasiones: 516
pietistas y rey: 523, 526
perfección: 516
placer: 516 y ns13 y 14
representaciones como algo proposicional: 515
universo armónico: 519
vocabulario filosófico alemán, creador de: 512; necesita sistema filosófico: 512; para

enseñar moral a gente del común: 512
yo perfecto acrecienta el conocimiento: 522
y Clarke: 521; Crusius: 526, 528, 529, 532-533, 536; Grocio: 520; Hume: 515; Kant: 573, 577, 586, 588 n29; Leibniz: 514, 516, 516, 523; Pufendorf: 521; Thomasius: 512
y Kant, sobre la libertad, 589, 593, 609, 616; sobre la perfección: 622, 623
y también: 34, 292, 307, 348 n8, 588 n29, 598, 603, 616, 639
Wollaston, W.: 156 n2
Wood, A.: 612 n17
Wood, G.: 350 n9
Worden, B.: 358 ns21 y 22, 359 n25
Wundt, M.: 203 n37, 204 n38

Yovel, Y.: 641 n26

Zebrowski, M.: 456 n6
Zenón:
Descartes se reconcilia con Epicuro: 238
Kant se reconcilia con Epicuro: 639, 643
y también: 225 n18, 638 n20
Zerbrucken, S.: 157 n4
Zwinglio, H.: 51 n20, 403 n10

ÍNDICE DE MATERIAS

activo: 234, 273, 300, 374, 385
poder, sólo lo posee Dios: 279; humano: 221, 376-377 n4, 382, 478, 479, 532-533; voluntad como: 528
razón como: 454-455, 492-493
actos, obligatoriedad inherente o carácter justo de los: 105, 367, 386; negados: 159, 367
amor:
definido: 239, 302, 435, 517-518, 619-620
del orden: 282-283, 568
idoneidad: 379
motivo:, 43, 55, 60, 138, 173, 240, 250, 404
peligros del: 506
por mandato: 43, 44, 46-47, 48 y n14, 51, 58, 59, 137, 171, 204, 399; no puede ser: 620
puro a Dios: 303, 485
y comunidad: 239-240
y ley en moralidad: 44, 47, 111, 112-113, 137-138, 140, 142, 145, 171, 200, 204, 229-230, 250, 255, 272, 282, 302, 397, 618-619, 622
y obediencia, 399; virtud: 618-619
apariencias:
comentadas por Herbert: 222
y escepticismo: 69-70, 79-80, 366-367, 431, 616
aprobación:
caprichosa sin guía externo: 500
como amor: 406, 434
como función: 459
como mera sensación: 454-455
cómo opera: 431
como sentimiento que revela orden: 364, 373, 593
constituye motivos virtuosos: 401, 430-433, 617
de los demás: 337-338, 465, 482
hacia motivos arraigados: 433
necesita sentido especial: 405, 406
no es el único sentimiento: 464
orígenes de: 482-483, 488
y simpatía: 434, 464-465
asociación de ideas: 482-483, 484, 494

ateísmo: 29, 30, 32, 33, 62, 313, 321, 542, 546
comentado por Bayle: 312, 338-341; Butler: 641; Charron: 83; Clarke: 374; Crusius: 537; Cudworth: 256-257, 258-259; Descartes: 231; Diderot: 551, 554, 567; Hobbes: 115, 131; La Mettrie: 547, 550; Pufendorf: 180; Rousseau: 567-568; Sade: 504; Shaftesbury: 371; Spinoza: 278; Wolff: 526
e inclinación a hacer el bien: 498, 549, 553
y moralidad: 341, 371, 550
autogobierno:
argumento a favor de: 228, 248, 473, 533, 577, 604-605
disponibilidad por igual de orientación moral: 24, 30, 31, 43, 65, 68, 74-75, 84-85, 92-93, 128, 164, 194-196, 209-210, 215, 226, 229, 261, 266, 270, 349, 386, 441-442, 475, 479-480, 503, 513, 519, 564 y n41, 576-577, 594-595, 604-607, 614-615, 617, 622
en Butler; 423; Charron: 82; Cudworth: 264-265; Descartes: 236, 241; Grocio: 98; Herbert: 226-230; Hume: 441-442; Kant: 604-607, 618, 622; Maquiavelo: 67; Montaigne: 75, 77-80; Shaftesbury: 365-368; Spinoza: 272; Thomasius: 209-210; Whichcote: 248
moralidad como, 24-27, 28, 30, 32, 34, 210, 368, 373, 597-598, 600
motivación moral adecuada, *véase* gracia; ley, para inicuos; razón; sanción
y autonomía: 26, 571
y epistemología, 32, 62, 128, 153, 210, 226, 231, 237
y secularización, 28
autonomía: 23 y n2, 26, 35, 571, 589-590, 597-598, 600, 610-611, 615, 622
en Dios: 586-587, 589-590
voluntarismo, contra: 603
y autogobierno contrastado: 26, 604-607
autoridad
externa: 27, 64, 71, 112, 128, 174, 176, 227-228, 241, 245, 364, 371, 559, 565
moral pública, pérdida: 71
necesaria para moral común: 387-388, 461
sobre creencias: 72, 79, 124, 153, 164, 171, 231, 579
sobre la conciencia: 415-416
y fuerza: 175-176, 197-198, 310-311, 414, 461

bebés: 113 n44, 118 n7, 144
benevolencia; 119, 138, 140, 142-145, 148 n14, 192, 193, 239, 310, 379, 386, 488, 604-605
como motivo, única virtud: 401, 403, 421-422
como principio general: 413, 418-422
cuantificable: 410, 411 y n20

dar a los demás bienes celestes y no terrenales: 288
origen: 483-484
relación con el amor: 401, 435
que si es la virtud toda: 421, 442, 453, 456-457, 466-467, 479, 481, 486
bien:
coincidencia del público y del privado: 67, 87, 112, 138, 184, 224, 351, 392, 395, 399, 483, 486, 487, 488, 494, 498, 502, 505, 519, 553, 555-556, 561-562; *véase también* universo
común: 29, 63, 65, 66-67, 87, 112, 139, 143, 147, 151, 162, 184, 221, 225, 274, 295, 392, 400, 561-562; involuntario: 338, 392, 466-467; que no podemos juzgar: 420-421
es natural buscar lo que creemos: 42, 65, 95, 117, 143, 144, 149, 178, 228-229,235, 261, 287, 517; como razón para actuar: 145, 259, 275, 295, 380
máximo: 138, 139, 295, 405, 430
por mandato: 48, 90, 603-604; por deseo: 116, 121, 144, 270, 529, 584, 585, 591; independiente de mandato o deseo: 48, 90-91, 118, 151, 161-162, 260, 286, 419, 430, 455-456, 519
sumable: 139-140, 253, 306, 380, 410, 488 y n7, 499-500, 522; no sumable: 296, 301-302, 306
supremo: 41, 44, 59, 73, 75, 88, 116, 117, 121, 138, 153, 162, 184, 216, 220, 224, 237, 252-253, 273, 325, 334, 519, 549; incluye virtud: 164, 237-238, 422, 535; no existe: 117; no hay acuerdo sobre: 81, 86, 104, 143, 157, 184-185
tipos de: 91, 207-208, 561-562; natural y moral: 42, 90, 141, 143, 146, 161-162, 163, 167, 178, 187, 197, 204, 246, 280, 363, 393, 401, 405, 407, 539, 565, 603-604, 617; metafísico, físico, moral: 300-302, 582-583
véase también ser y bien; Dios; felicidad, máxima; perfección; placer; tranquilidad; voluntad

calvinismo: 112, 221, 364, 373, 383, 385, 424, 429, 452, 525, 604-605
capacidad de actuar: 228, 297-298, 374-377, 477
agente como causa: 478
agente y espectador: 465
esencial para la moralidad: 454, 459
como libre elección: 377
necesita intuición moral: 472
no es postura privilegiada: 432
racional: 382-383, 384
capricho: 498, 500
carácter: 170, 229, 348-349, 353-356, 371, 423, 489, 524-525, 612-613, 619-620
y asociación de ideas: 486

características aprobadas: 432, 447
caridad: 119, 145 y n12, 200-202, 332, 336, 338
define la justicia: 304
véase también benevolencia; amor
castigo: 24, 92, 125, 129, 130, 148, 177, 187, 198, 201, 205, 208, 219-220, 280, 388, 505, 539, 613
utilidad de: 250, 259, 305, 503, 567
casuística: 471
cetética: 224 y n17
ciencia: 28, 142, 179, 213, 232, 291, 302, 573-574
coerción: 174-175
comunidad: 41, 61, 64, 89, 112-113, 142, 151, 239 y n37, 277, 332-333, 338, 501-502, 504, 522, 547-550
de legisladores: 604
véase también Dios, comparte nuestra moralidad
conciencia: 43, 55, 59, 73, 94-95, 125, 127, 132-133, 154 n20, 166, 186, 217, 219, 226, 265, 340, 416-417, 420, 461-462, 487, 519-520, 535, 563-564, 581, 594
como costumbre: 73
como principio de reflexión, con autoridad: 414, 423
como sentimiento moral: 365, 562, 566
constancia de: 76-77, 142, 217-219, 233
errada: 418
juzga motivos: 434
libertad de: 343, 461-462
poder intelectual: 477
tiene ideas innatas sobre leyes de Dios: 530
y unidad del yo: 415-416
y virtud: 237, 240, 328, 370, 616
conflicto:
por ignorancia: 116, 273, 559
véase también problemática de Grocio
consecuencialismo: 249, 254, 259-260, 305, 399, 423, 484, 490
problemas con: 260, 556
consejo, *véase* orientación
consentimiento:
universal: 58, 72, 85, 107, 198, 221, 226-230, 241
y autoridad: 112, 559
contradicción y moralidad: 46 y n11, 47, 76-77, 91, 160, 246, 257, 270-271, 379, 380-381, 498, 501-502, 537-540, 561-562, 573, 575, 578, 610-611, 619

y equidad: 379, 385
contrato: 129, 172, 378, 560, 561-562, 564-565, 579, 607
corrección o decoro: 208-210
corrupción: 59, 67, 93 n8, 284, 337, 354 y n14, 355-356, 387-388, 402, 481, 497, 498, 504, 505, 507, 560, 565, 567, 594-595, 597-598, 635-636
a partir de la razón: 54
como resultado del progreso: 556-557
y unilateralidad humana: 641-643
costumbre: 42, 79, 94, 238, 282, 348, 489
creación del mundo: 167, 281, 283-284, 289, 295, 530-531, 538
cristianismo: 25, 32, 39, 40, 41, 49, 51, 51-52, 58, 62, 63, 64, 70, 82 y n25, 101, 131-132, 136, 194-195, 216, 225, 244, 267, 322, 373, 387-388, 392-393, 401, 435, 485-486, 634-638
contribuciones a la filosofía: 638-642, 643
Grocio sobre: 98-100
y egoísmo: 337-338
y virtud: 56, 60, 63-64, 347, 372, 425, 436, 447-449, 473

deber:
como acto conforme a la ley: 521
de prudencia y virtud: 534
perfecto e imperfecto: 171-172, 176, 207-210, 305, 380 n11, 438, 470, 486, 595-596, 619; y mérito: 173
y virtudes artificiales y naturales: 436-442
véase también derechos
deber (lo que debe ser):
y capacidad: 50, 55, 59, 74, 76-79, 91, 164, 428
carácter único del concepto: 226
definido: 378, 614; y lo que es: 378, 428
idea errónea: 271
deberes:
antes que derechos: 472-473
de autoperfección como algo previo: 488, 624
correlativos a derechos: 174 n26
para con Dios: 58, 288, 379, 411, 474-475, 506, 521, 536
para con Dios, conmigo y con el prójimo: 42-43, 57-58, 137, 172, 199, 288, 379, 411, 425, 458, 473, 506-507, 521, 535, 623
para con los demás: 58, 59-60, 288, 379-381, 459, 474-475, 506, 521, 536, 623
para conmigo: 289, 379, 474-475, 506, 521, 536, 623; ninguno: 172 n25
Decálogo: 44, 46 y n11, 48, 49, 57-59, 84, 92, 126, 244, 271

Decretum: 41
definiciones de términos morales: 41-42, 89, 105, 109-111, 122, 129, 140-141, 144, 147, 161-162, 172-173, 174-175, 187, 209-210, 236, 258-259, 270-271, 300, 301, 324-325, 378, 402, 434, 490, 494, 497, 514, 516, 529, 534, 584, 603-604
ley natural y definiciones perfeccionistas comparadas: 612
y modos mixtos: 189, 199
deificación de seres humanos: 34, 77, 217, 221, 230-231, 236, 242, 248, 255, 295, 527, 604
deísmo: 33
y Clarke: 387; Herbert: 225; Shaftesbury: 372
deliberación: 121, 328, 408
derechos: 112-113, 122, 123, 125, 151, 154, 171-172, 198, 274, 327, 400, 471, 490, 497
del Creador: 197
definidos: 108, 110-111, 151, 172, 403
enajenables: 112, 124
perfectos e imperfectos: 110-111, 171, 305, 490
presupone deberes: 472-473
véase también deberes
desasosiego: 188-189
incitado por la idea de placer, como voluntad determinante: 360, 362-363, 430 y n7
deseos y pasiones: 42, 44-45, 116-118, 121, 123, 124, 188, 235, 269, 340, 376, 612-613
como aspecto de actividad de la voluntad: 528
como voz de naturaleza: 507
de si ponen límites a la moralidad: 302-303, 429, 514, 614
diversidad de: 361, 477, 529-530, 612; meramente verbales: 502
esenciales: 529-530
fuerza de: 377, 405
la razón es su esclava: 430
pasiones particulares: 413
producen orden entre: 361-363, 406, 454-455, 609
sin orden inherente: 478, 609
sosegados: 435
teoría estoica o socrática de: 117, 179, 216-217, 233-234; como perfecciones imperfectas: 236, 300-301, 359-360, 376, 516-519, 593, 608; rechazados por Butler: 413; Clarke: 377; Crusius: 528; Gay: 484 y n4; Hobbes: 117-118, 359-360; Hume: 429; Hutcheson: 404-405; Kant: 608; Locke: 359-360; Price: 454-455; Shaftesbury: 361
transformación de: 239, 249, 277, 302, 482-483, 484-485, 493, 495, 558, 565
utilidad de: 238-239, 299-300

voluntad general se libera de: 561-562
y afectos: 518
y unidad del yo: 369, 415-416
véase también asociación de ideas; felicidad; naturaleza humana; psicología moral
destino: 67, 218, 297 n12, 479
determinismo, necesitarianismo: 121-122, 329, 391-392, 477, 479, 504
excluye moralidad: 533
presupuestos por moralidad: 518
diablo:
caída del: 44, 57 n30, 281
reino del: 53
dicha: *véase* felicidad
Dios
actos por voluntades generales: 280, 286, 296, 339-340, 568; o normas: 490
arbitrario: 29, 49, 55, 183, 204, 248, 259, 293, 298, 310, 375, 385, 537-540
autoridad, justificabilidad de: 175-176, 197-198, 204, 294, 417, 469
de si cae bajo la ley: 55, 61, 90, 91, 134-135, 149, 173, 175-176, 180, 192, 193 n19, 193-194, 231, 249, 281, 375, 378, 519, 527, 537-538
comentado por Ames: 127; Anselmo: 44; Tomás de Aquino: 41, 42-43, 117; Butler: 416-417, 420, 422; Calvino: 56-58, 60-61, 134; Carmichael: 398; Charron: 80-83; Clarke: 374-375, 378, 382, 383-385, 387-388; Crusius: 526-527; Cudworth: 256-260, 265; Cumberland: 136, 138-139, 142, 146-149, 150-151, 153-155; Descartes: 230-232, 235; du Vair: 217; Duns Escoto: 44-49; Grocio: 104-106; Herbert: 221, 225, 228-230; Hobbes: 125, 129-134; Hutcheson: 402, 407; Leibniz: 293-299, 302-303, 308-317; Lipsius: 217-219; Lutero: 49-50, 53-55, 134; Malebranche: 278-290; Mandeville: 389, 396; Montaigne: 124; Pascal: 332-333; Pufendorf: 158, 160, 163-164, 167-169, 170, 173, 174-180; John Smith: 242, 248-250, 407; Spinoza: 268, 270, 272-278; Suárez: 88-91; Whichcote: 245-248; Wolff, 519-520
comparte nuestra moralidad: 55, 61, 136, 140, 142, 149, 150, 167, 175, 180-181, 221, 226, 230, 231, 247-248, 249, 281, 294, 306, 310, 330, 388, 453, 520, 601-602, 604-605
gloria: 164, 283-284, 398-400, 532
incomprensible: 54-55, 56, 130, 133-135, 180, 183, 329-330, 383, 527, 539-540, 544-545, 546, 554-555, 585
indispensable para la moralidad: 29, 33, 106, 131, 153, 169, 201, 206, 292, 308, 311, 313, 381, 386, 424, 463, 546, 601-602
maestro: 205-206
negación de: 544
nuestro bien supremo: 41, 88, 116-117, 273, 333, 411, 587
oculto: 332, 335-337, 344

omnipotencia: 192; y voluntarismo: 49, 257, 582
su mente y la nuestra: 184, 213-214, 220, 221, 230, 246, 247-248, 256-257, 281-282, 294, 342, 527, 564
supervisor: 29, 41, 56, 60, 87, 104, 117, 138, 153, 213, 217, 295, 461-462, 466-467, 479-480
véase también ley, y mandato; intelectualismo; voluntarismo
dos reinos: 51-53, 57, 112, 248, 251

eclecticismo: 514, 530
educación: 473, 492, 495, 525, 543, 549, 551, 564-567
no es fuente de razón, remordimiento: 546
egoísmo, 60, 119, 143-144, 239, 386, 391, 453, 479, 604-605, 609
niega el universo ordenado divinamente: 481, 494
egoísmo (amor hacia uno mismo): 169, 283, 302, 315, 326, 393, 481-482, 492-493,543, 558-559
coincide con benevolencia: 419
como principio general: 413
con autoridad: 414, 416, 420-421
ilustrado, remeda caridad: 336-338, 465
pasado por alto a menudo: 419
su naturalidad y su autoridad: 416
término equivocado: 434
y amor de Dios: 303
y amor propio: 559, 565
y conciencia: 420-421
empirismo: 31, 83-84, 165, 210, 213, 223, 257, 323-324, 544, 610-611
impiedad de: 281
y argumento sobre lo que es y lo que debe ser: 428, 483
y voluntarismo: 182, 187, 196-197, 200-203, 331, 449
entusiasmo: 201, 642
epicureísmo: 60-61, 322, 323 y n6, 325-326, 329, 330 n18
error: 213, 278
como fuente de ideas morales y evaluadoras: 269-272
el fundamental: 282
utilidad de: 269
y conflicto: 274
escepticismo: 32-33
en Charron: 83; Gassendi: 323; Grocio: 101-103; Herbert: 221-222; Hobbes: 121, 126, 134; Hume: 431, 572, 573-574; Hutcheson: 407; Locke: 201; Montaigne: 70-73, 79-80; Pufendorf: 165; Shaftesbury: 365-367

redescubierto: 68-71, 102
y métodos de ética: 616
y moralidad provisional: 233
esclavitud: 112, 400, 490
de las pasiones: 517-518, 519, 561-562, 565
esencias, eternidad de las: 90, 105, 257-258, 259, 260, 268, 269, 330, 455-456, 584
véase también posibilidades, alterabilidad de las
espectador imparcial: 465 y n19, 466-467, 469
estado de naturaleza: 120, 122, 123, 207, 392, 556-560
estoicismo y neoestocismo: 32-33, 230, 232, 234, 237, 306
buena vida: 117, 118, 138, 386
comentado por Adam Smith: 469; Kant: 642
epicureísmo, contra: 326
psicología: 117
racionalismo de: 33, 39-40
reformulaciones modernas: 214-221
virtud: 151
y ley natural: 39, 40
y mente divina: 117, 213-214
evidente por sí mismo: 42, 93, 193, 196, 246, 252, 294, 323, 480

facultad de sensibilidad a la excelencia moral: 254-255
felicidad: 139, 144, 170, 187, 190, 215, 224, 228, 237, 495
ayudar a otros a alcanzarla, deber de: 620
como armonía interna: 368
como gratificación al deseo: 117, 608; no alcanzable: 609
como placer: 151, 283, 289, 325, 484, 488, 496, 549
como unión con Dios: 42
exige autoconciencia: 301
gustos diferentes sobre: 78, 81, 118-119, 165, 185, 472, 505, 548, 549, 551, 553
máxima: 136, 139, 141, 150, 410 y n20, 462, 466, 486, 490, 494, 499-500, 501
y perfección: 301
y virtud: *véase* virtud como condición de
véase también moralidad; tranquilidad
fideísmo: 70, 73, 81, 222, 343-344, 547-548
fines: 41, 87, 88-89, 228, 268, 269, 315
en acción, necesariamente tienen: 382
de Dios: 163-164, 197, 214, 346, 528, 536, 614; no compartidos con nosotros: 167, 176, 231, 268-269

moralidad y necesidad, de medios a fines: 42, 147, 181, 298, 382 n12, 593-594, 622
necesarios: 593; y virtud: 619-620
no naturales, necesarios: 612
razón, modificada por: 145; no fijada por: 121-122

generalización: *véase* universalidad
generosidad: 240
gracia: 42, 51-52, 54, 55, 59, 76, 92, 111-112, 204, 240, 242, 286, 321, 327, 331, 336-337, 524-525
imitada: 338
reino de: 298, 596
gratitud: 126, 176-177, 208, 209-210, 407, 470, 506, 537-538, 613
guerra: 27, 66, 82, 85-86, 96-97, 115, 116, 123, 184

hegemonicon: 264-265
hipocresía: 340, 391, 395-396, 465, 559, 561-562
honorable: 57, 65, 207-208, 219 y n10, 325, 326, 592

ideas innatas: 140, 142, 185-187, 196-198, 210, 220 y n12, 222, 241, 249, 281 y n14; e impiedad: 281 n14
en voluntad: 530
idoneidad: 306, 544
y ciencia de la moralidad: 378-381
y motivación: 382, 388, 443
ignorancia: 44, 93 y n8, 116, 153-154, 229, 233-234, 235 y n32, 249, 262-263, 269, 276, 557, 566
causada por la religión: 447-448
de las masas: 271
sobre el camino hacia la felicidad: 325
de la variación en normas morales: 497
igualdad: 27, 120, 353, 576, 589-590; con Dios, al legislar: 604-605
ilustración: 28, 203, 401, 492, 511, 542, 557
imagen de Dios: 217, 221, 236, 252, 284, 378, 399, 479, 561-562, 563
imperativo categórico: 575, 614, 614-615
inconmensurabilidad de las consideraciones prácticas: 179, 294, 313-315, 377, 460, 530, 534, 609
indiferencia de la voluntad: 178, 235-236, 295, 299, 328, 517-518, 588, 610-611; en Dios: 384
inmortalidad: 41, 99, 131, 171, 186, 219, 328, 330, 388, 461-462, 466-467, 546, 548, 554, 567-568, 568, 587-588

intelectualismo: 600-602
y Bentham: 501-502; Butler: 412, 413; Clarke: 383-385; Cumberland: 136, 138, 142, 150, 151; Diderot: 555; Grocio: 105-106; Herbert: 227-228; Hooker: 87; Kant: 577, 584, 585-586, 601-602; Leibniz: 292, 293-294, 307-317; Malebranche: 279, 282, 284-285; Price: 453, 455-456, 458; Reid: 478; Shaftesbury: 362, 365-366, 367; Thomasius: 204-206; Voltaire: 544-546; Wolff: 519-520
véase también Dios, comparte nuestra moralidad; racionalismo; voluntaris mo
interés personal: 118, 165, 166, 274, 326-327, 356, 368, 483, 484, 492, 557, 595-596
en una sociedad corrupta: 504-505
intuición, intuicionismo: 109, 226, 272, 382, 456-457, 458-459, 472, 479, 480, 487, 496
igual capacidad moral: 474
y asociacionismo: 482
y consentimiento general: 475
y educación: 474

jansenismo, jansenistas: 322, 331 y n21, 335
judíos: 49, 243, 392, 631, 633, 635
y libre albedrío: 261, 263
justicia: 56, 60, 65, 101, 102, 126, 129, 130, 154, 173, 181, 191, 200, 207-209, 250, 253, 260, 304, 327, 338, 402, 470-471, 475, 578, 593
como caridad del sabio: 304, 523
de procedimiento: 351
e idoneidad: 378
sólo entre humanos: 181, 449
tiene prioridad sobre el bien: 456-457
universal y estricta: 172, 305
virtud artificial: 438; y motivo: 440, 442-444, 503, 544
y amor: 199-200
y deberes perfectos: 110-111
y virtud: 107-109
y voluntad general; 552, 560-561
justificación
por la fe: 52, 56
como medio para un fin, o como cumplimiento de la ley de Dios: 315
y motivación: 124, 311, 311-312, 315, 381
y razones incitantes: 408
y santificación: 248

lenguaje: 24, 31, 67-68, 71, 117-118, 121, 130, 133, 134, 138, 139, 141, 161, 180, 191, 198, 202, 210, 257, 294, 477, 489, 544

y corrupción: 558
véase también definiciones de términos morales; significado de términos
ley:
de Dios: 528, 614
definida: 41, 88-89, 105, 129, 147, 162, 174, 177, 209-210, 271
en sentido estricto presupone libertad: 88
eterna: 41, 43, 88, 104, 141-142, 145
fuerza vinculante: 76-77, 94, 96, 124, 205-207, 208-209
necesaria o de factura humana: 271
para el inicuo: 51 y n20, 58, 250-251, 331-332, 403 y n10, 537-538
romana: 39, 40, 84, 101, 304, 327, 550
usos de: 50, 58, 87
y Evangelio: 49, 261
y mandato: 46-49, 58, 73, 88-91, 124, 128, 130-131, 134-135, 146, 149, 159, 162, 186, 195-196, 206, 245, 249, 271-272, 310, 316, 367, 489, 537-538
véase también ley natural; obligación; sanción; superior, superioridad
ley (derecho) natural:
base bíblica: 40
como pauta para la ley: 89, 126
contingencia de: 90-91, 160, 538
e importancia: 172
en Tomás de Aquino: 41-44; Butler: 412, 413; Calvino: 57, 60; Charron: 83-84; Cumberland: 137-139, 140-142, 147, 151; Duns Escoto: 47-49; Grocio: 98-100, 102-104, 111-112; Hobbes: 120, 123-124, 125-127, 129, 130-131; Kant: 610-611; Locke: 183, 184, 186-189, 190-192, 195-196, 196-199; Lutero: 49, 55; Maquiavelo: 64; Montaigne: 72, 76-77; Occam: 48; Pufendorf: 156, 157, 158-161, 162-172, 174-181; Suárez: 88-96; Thomasius: 203, 204, 206, 210
exige perjuicio de otros: 505
leyes de generalidad variable: 89, 92-93
no restringido a la vida terrenal: 91-92, 171
nueva necesidad de: 100
orígenes de teoría: 39-41, 220
puede descubrirse empíricamente: 103
respuesta a escepticismo: 102-103
se aplica universalmente: 39, 40, 41, 57, 72, 76-77, 93
su propósito es el bien: 41, 89, 146, 184
y carácter: 349
y Decálogo: 40-41, 92
véase tambien problemática de Grocio; amor

libertad de voluntad: 45, 54, 55, 59, 88, 149-150, 178, 188, 218, 228, 260-265, 269, 297-300, 328-329, 384-385, 459, 528, 531-532, 574, 588
agente como causa: 478
argumentos a favor de: 374-375, 530-531
capacidad de escoger lo más grato: 518
de Dios y nuestra: 272, 375-376, 384, 545, 593, 601-602
inteligencia, presupuesta: 460, 478
ley de: 585
obediencia a ley autoprescrita: 561-562, 590, 597-598
y voluntareidad: 122, 218, 234-236, 262
véase también determinismo, necesitarianismo
Lucifer: caída, véase diablo, caída
lujo: 66, 390, 493, 560-561, 566
luteranismo: 134, 524, 528

mal:
como no ser: 300-301
humanos como fuente de: 65, 333-334
moral: 301
negación de: 557, 558, 563
problema de: 130, 154, 269, 279-280, 294-296, 329, 365, 458, 539, 545, 569, 581-586
rechazo de, 567
y necesidad: 141-142, 145
máxima: 520-521, 619, 620
maximización: 150, 204, 381, 382, 410, 534
mejor mundo posible: 149, 280, 294-295, 296, 297, 300, 312, 315, 385, 516, 518, 545, 584, 624
rechazo del concepto: 385, 539
mérito: 173, 174, 230, 240, 262, 280, 331, 349, 467-468, 621
exige amor racional de orden: 284-285
véase también virtud, como condición de felicidad
moral, adjetivo: 125 n19, 298, 309, 425
moral, conocimiento: 49, 68, 73, 92-93, 190, 246-247
causa sentimiento moral: 459
certidumbre alcanzable: 137, 165, 378, 513, 593
demostrable: 190, 251-252
distinto de motivación moral: 428
método de descubrimiento: 42, 102-103, 107, 127-128, 148, 167-170, 191, 193 y

n20, 223-224, 233
método para usar, en Bentham: 503; Butier: 417, 422; Clarke: 385-386; Crusius: 532-533, 535; Gay: 483-484; Hartley: 485; Hobbes: 127-128; Hume: 432; Locke: 195, 199 y n29; Montaigne: 72, 74-75, 79-80; Nicole: 337; Paley: 490-491; Pufendorf: 167-170; Rousseau: 566; Shaftesbury: 367-368; Suárez: 93-94; Wolff: 519-520, 520-521
recurre a aspectos notables de nuestra naturaleza: 105, 168-170, 199-200, 544
visión general: 614-615
véase también razón
moral, facultad: 363, 370, 373, 384, 454-455, 456-457, 466, 472, 617-618
véase también facultad de sensibilidad a la excelencia moral; sentido moral
moral, filosofía:
adelantos de: 627, 641, 650-651
continuidad y cambio: 648-649; argumen to: 648-649
historia de: 24, 31, 35, 96, 156-157, 345, 410, 464, 469, 475, 599-600, 627
método en: 75, 397, 404, 412, 421, 426-427, 429, 513
moderna: 637
objetivo único: 644-646; dificultades: 644-646
objetivo variable: 646-649; beneficios historiográficos: 646-649
sus metas, e historia: 643, 646
utilidad de: 25, 73-77, 115-116, 237, 323, 334, 369, 410, 448, 468-471, 472, 477, 495, 497, 501, 503, 513, 514, 535, 541, 550, 556, 577, 627, 641-643
versiones de Pitágoras: 630-634; Sócrates: 628-630; Kant y Pitágoras: 638-639, 641-643; Kant y Sócrates: 644-645
véase también sistema
moral, ley: 57, 67, 141-142, 204, 210, 614
autolegislada: 603, 614
como definición de bien: 603
reconocida como vinculada a un impulso esencial: 529
y leyes de gravedad: 579-580, 580 n17, 581
moral, mundo: 298, 568, 579-580, 580 n17, 589, 594-595, 596, 597-598, 619, 624
y del espíritu: 595-596, 597-598
moral, psicología: 30-31, 67, 83-84, 116, 118-119, 121-122, 143-145, 149, 154, 185, 194, 221, 233-234, 239, 302, 354-356, 386-387, 405, 473, 483, 494, 528-529, 608
véase también deseos y pasiones; felicidad; voluntad
moral, sentido: 246, 363 y n28, 401, 403, 405, 456, 486, 487, 496, 520-521, 573-574, 597-598, 617
contingencia de su constitución: 406
existencia negada: 464
sin prudencia: 370, 534

morales, entidades: 158-161, 174-176, 179-180, 190, 285, 293, 309, 546-547, 560
carece de poder causal: 178-179
y orden causal: 613
y sentido moral: 617
morales, normas: 29, 78, 81, 139, 167-170, 275, 288, 334, 348, 426, 444, 486, 487, 488-489, 491
lógicas, pauta fija para teoría: 456, 472
conflictos entre: 475
defectos: 470-471
o leyes, como resúmenes de aprobaciones: 464, 466
moralidad
a partir de experiencia: 102-103, 106, 121-122, 136, 140, 140-142, 147, 165, 168, 186-187, 189 y n16, 190-191, 197, 213, 324, 405
a partir de interés personal, egoísmo: 125, 481, 482, 493
a partir de la razón: 40, 42, 49, 83-84, 92, 220, 223-224, 226, 248, 281, 373, 382, 455-456, 472-473, 573, 594, 603-604; rechazo de Butler a nombrarla: 417
a partir de sentimiento: 285, 364, 365-366, 401, 403, 405, 426, 431, 433, 464, 469, 591
a partir de voluntad: 329, 393
ciencia de sentimientos: 428, 434
ciencia de: 128-129, 137, 142, 183, 185, 189-192, 378-381, 425-426, 428, 450, 470, 471, 472, 475; enmienda a: 446-448
conceptualmente distinta, a partir de ley: 207, 209-210, 248, 619-624; y prudencia: 166, 252-253, 370, 380, 389, 395, 404, 534-535, 593-594, 611, 612-613, 614; como ciencia de felicidad: 325
construcción humana: 43, 73, 84, 125, 125, 137, 180, 189-190, 374, 395, 439 y n17, 441-442, 541, 544, 560-561
efectos sociales de: 25, 389, 395
en el mundo newtoniano: 432, 573, 587-588, 579, 588, 596
importancia: 332, 344, 452
naturalizada: 73, 326-327, 391, 424, 433, 439, 441-442, 495, 543, 548, 559
orígenes de: 392-393, 556-560, 637
principios fundamentales de: 42, 57, 92, 123-124, 137, 138, 151, 169, 180, 204, 255, 302, 379-381, 434, 457, 459, 466, 475, 483, 487, 519, 533, 553, 593-594
provisional: 232-234, 266, 275
punto de: 431
se refiere a esta vida: 170-171, 326, 330, 344, 548
sin fundamento: 134, 181
sin vínculo natural con felicidad: 284, 289, 385-388, 389, 393-396, 487, 529, 548, 557, 574, 609-610, 621

y error: 269-272, 293, 333
y filosofía práctica: 514
y gusto: 369, 433
y voluntarismo: 293, 483, 487, 488, 575, 586, 600-604, 611
motivo: 50, 55 y n29, 58, 108, 123, 128, 139, 145, 173, 177, 185, 198, 209, 229, 250, 373, 393, 393-396, 528, 531, 563-564
carácter único de moral: 95, 177, 314-315, 393-394, 533
y capacidad de actuar racional: 383
y causa: 375-376, 478, 532, 614
y coerción: 94-96, 174-175
véase también amor; razón; interés personal

naturaleza humana: 52, 58, 65, 75-78, 80, 83-84, 88, 119, 143, 162, 310, 337-338, 353, 356, 395, 405, 413-415, 476, 558, 560-564, 594, 597-598
como evidencia de intenciones de Dios hacia nosotros: 42, 168-170, 200, 416, 419, 476
sin razón divina para su constitución: 90, 160, 180
véase también deseos y pasiones; egoísmo; felicidad; psicología moral
necesidad:
a partir de justificación racional: 379-381
absoluta: 247, 298, 375, 379
analítica, sintética: 614, 615
categórica: 574, 613
e idoneidad: 374-375
en la moralidad: 46, 90-91, 104-105, 122-125, 125, 141-142, 146, 146-149, 159, 160, 173, 174-178, 247, 310, 312, 378, 483, 497, 519, 613
error sobre: 271-272
física: 379
hipotética: 298, 574, 613
moral: 124, 177, 180, 298, 312, 379-380, 443-444, 534, 613
no puede ser la de medios para fines: 593, 614
que la ley exista: 78, 89-90, 181, 537-540
requerida para vencer voluntarismo: 453
sólo de un tipo: 443-444
y lenguaje: 134, 141
y voluntad de Dios: 49, 180, 614
véase también fines; ley, y mandato; sanción; superior, superioridad
nociones comunes: 223-225, 228-229, 230
noemas: 252

listados: 252-253
normas: *véase* normas morales

obediencia, moralidad como: 24, 34, 44, 61, 88, 128, 187, 206, 287, 316, 335, 412, 423, 527, 604-605
e ignorancia: 153
resumen: 600-601
véase también ley, y mandato; superior, superioridad
obediencia, pasiva: 444
obligación:
como acto hecho necesario por la ley: 94, 130-131, 147, 162, 174-175, 195, 196, 206, 208-209, 312, 316, 403 y n10, 534, 565, 613
como fuerza motivante: 95, 123-124, 368, 379, 382, 444, 488-489, 519
como medio para fin: 123-125, 147, 403 y n10, 497, 534, 613
independiente de finalidad: 607, 613
independiente de mandato: 104, 106, 130, 245, 312, 368, 378, 444, 472
loable: 111-112
negada: 532-533, 543
rechazada: 593, 613
y sanción: 84, 147-149, 174-175, 177-178, 209, 312, 379, 403, 488-489, 532-533, 537-538, 613; violación, justifica: 175, 416
véase también orientación; ley, y mandato; mérito; necesidad; deberes, perfectos e imperfectos
ocasionalismo: 278-279, 586
opiniones racionales: 229, 455-456, 472, 477, 479, 480, 486, 490, 618-619
como prejuicio: 505
orden: 60, 63, 76-77, 159, 236, 496-497, 564, 568, 579, 589
en Malebranche: 281, 283, 285-286, 288, 617
y pasiones: 361-362, 364
orgullo: 50, 53, 54, 126, 182, 275, 435 y n12, 493-494, 543
orientación: 89, 94, 105, 129, 174, 195, 196, 206-207, 316

pasiones: *véase* deseos y pasiones
pecado: 44-45, 52, 54, 56, 58, 59, 93 y n8, 120, 154, 164, 182, 218, 219, 235 y n32, 262-263, 285-286, 301, 332, 334, 452, 631-632, 635-636
véase también ignorancia
pelagianismo: 53-54, 53 n26, 89-90, 331
perfección: 75, 145, 150, 215-216, 241, 270, 276, 487, 582-583
acrecentamiento de, y felicidad: 272-273, 301
acrecienta propio deber: 619-620

amor de: 283
como armonía: 300, 516-517, 582, 584-585
como claridad y distinción de ideas: 517-518
como orden: 281
como placer: 516-517
como poder: 529
como subordinación de poderes bajo libre albedrío: 575
de uno mismo, lleva a corrupción: 558-559, 594-595
inalcanzable: 277, 344
modelo de: 270
mundo perfecto, lleva a cabo la voluntad de Dios: 585
necesita acrecentamiento de conocimiento, razón y comprensión de uno mismo: 145, 214, 230, 241, 266, 348-349, 522
necesita acrecentamiento de voluntad: 247, 249, 255-256, 266, 623
perfeccionismo: 33, 214, 229, 348
Kant rechaza: 622-623
progresar hacia: 272-273
y corrupción 558
y el neoestoicismo: 220
y virtud: 272-273, 348-349
véase también deificación de seres humanos; imagen de Dios
piedad: 52, 57, 217, 326, 371, 412, 422, 574
pietismo: 523-526
pirronismo: *véase* escepticismo
placer: 151, 185, 187-188, 237, 300-301, 485
bien supremo: 150-151, 325, 482-483, 486, 488, 496-497, 501, 505, 549
causa de: 187, 360, 517
intuición indistinta de la perfección: 517; y voluntad: 529-530
medición de Dios objetiva: 501
poder:
absoluto y mandado: 47, 48, 57 n30, 91, 160, 299, 311
causal: 432, 477, 597
entidades morales sin: 178-179
y dominio de Dios: 125, 129, 142, 175-176, 294
y perfección: 529
y política: 62-65, 120, 559
y virtud: 273
posibilidades, alterabilidad de: 295, 582-584, 603-604
véase también esencias, eternidad de los

probidad: 494-495 y n10
problemática de Grocio: 101-104, 116, 118-120, 137, 157, 168-170, 183-185, 199-200, 213, 369, 395-396, 412, 610-611
  rechazada: 293, 368-369, 404, 519-520
progreso: 557
promulgación: 49, 57, 92, 148, 250-251, 399
propiedad: 112 n41, 200, 439-440, 445, 449-450, 490-491, 507
  derechos como: 112-113
  surgimiento de: 439-440, 558-559
providencia: 88, 99, 100, 217, 327, 451, 455, 456-457, 467, 569
  y milenio: 461-462
  véase también mundo moral; universo
prudencia: 253, 275, 380, 386
  necesaria en la virtud: 621
  normas de: 534
  una virtud moral: 420
  y filosofía moral, enseñan mismo conocimiento: 399
  y obligación: 613-614
  véase también moralidad, conceptualmente distinta de

racionalismo: 31, 84, 196, 213, 382
  crítica moral del: 31, 408, 483
  Hume contra: 427
  invocado contra el voluntarismo: 453
  orígenes: 289-290, 475
  Price y Smith sobre la necesidad del: 467, 486
  reto del sentimentalismo después de Hume: 451-453, 463
  versión de Clarke del: 382
razón: 23, 83-84, 92, 105, 108, 151-152, 154, 227, 242, 252, 282, 351
  buena como razón para actuar: 145, 164, 295, 297, 298, 380-382, 458, 478
  como legislación, constituye el bien: 603-604
  debilidad de la: 72, 83-84, 160, 527
  demuestra la ley moral: 40, 41, 49, 92, 105, 108, 164-166, 186, 190, 194-195, 205, 245, 282, 342, 519
  derecho: 40 y n2, 89, 92, 105, 146 n13, 217, 218, 254, 376, 388
  distinta de causa: 381, 478, 532
  divina dentro de nosotros: 217
  fuente de ideas morales: 83-84, 455-456, 472, 573-574
  insuficiencia moral y religiosa: 195, 332, 334-335, 388, 634-638

justicia como razón, antes del bien: 458
justifica autoridad: 175, 196-197, 309-310
motiva: 614
ofrece el centro, de religión: 244, 245; de identidad personal: 246-247
práctica: 42, 145, 151-152, 248
preeminencia de: 528
presupuesta para ley: 88, 89-90
principio de base: 42
promulga ley: 49, 92, 251
puede dar finalidades: 145, 351
religión, su voz: 487
resuelve problema de Grocio: 615
revelación mediante pruebas: 342-343
sin finalidades propias: 121, 430; sólo muestra hechos: 316, 428
sólo en ley escrita por Dios: 93 n8
sólo razones, pueden motivar: 74, 118, 144, 285, 299 n15, 313, 359, 360-361, 376-377, 379, 382-383, 443, 452, 455, 460, 473, 478, 532, 573-574, 517-518, 573-574, 594, 597-598, 605-606, 609, 614, 621; no pueden motivar: 50-51, 58, 340, 393-395, 408, 427, 453, 483, 486, 492, 497, 501-502, 506, 528, 532, 560, 563-564, 581, 591, 594; quedan abiertas: 417
suficiencia de la: 186
y capacidad de actuar racionalmente: 382
véase también finalidades; mente de Dios y la nuestra; racionalismo
recompensa: 24, 148, 194, 280, 505
religión:
artículos esenciales de: 99-100, 194, 221, 225
carácter perjudicial de: 63-64, 424, 498, 546, 555
cívica: 63, 132, 371, 424
controversias sobre: 27-28, 40, 82-83, 85-86, 87, 99, 127, 184, 213, 242-243, 244 n5, 291, 523, 541
cristianismo la presupone natural: 387
cuando se corrompe: 100
explicación naturalista: 131, 133, 447-448, 496
invención política: 496
moralidad como prueba de: 132-133, 227, 342-343, 568
necesaria para apoyar moralidad: 294
necesidad de defensa racional: 468
parte principal de: 244-245, 365, 383, 387, 567
primer tratamiento de la moralidad como independiente de: 82-84

revelada y natural: 167-168, 374
transformación en totalmente racional: 644-645
voluntarista, único tipo reconocido: 30, 498, 555
y sentimiento: 205
véase también calvinismo; cristianismo; deísmo; fideísmo, luteranismo, pietismo
remordimiento: 236, 505, 546, 549, 551
república clásica: 34, 368, 371, 445-446, 504
carácter, no comentado: 353-355
de Maquiavelo: 65-68
de Rousseau: 566, 569-570
de Sade: 506-507
justicia por procedimiento: 350-352
leyes básicas de Harrington: 350
problema que surge con: 355-356
sin apelar a ley, derechos: 356
y Hume: 445-446; Hutcheson: 402; Shaftesbury: 368-369, 371
respeto o reverencia: 177, 613-614, 614
responsabilidad:
cristiana, que contiene la mejor moralidad: 638-640; y filosofía importante: 640-642
de Dios: 44-45, 54
Noé, de: 631-632, 631
nuestra: 59, 124-125, 330, 472, 589-590, 624; presupone libertad: 178
revelación: 76, 127, 133, 164, 171, 194-196, 198, 227, 248, 386-388, 399, 500, 632, 635-636
transformación a razón: 644-645
y razón, compatible: 24, 195, 387, 635
véase también promulgación

sabiduría: 81-82
como conocimiento intuitivo de Dios: 272, 275, 277
satisfacción: 295, 312
y moralidad: 85, 234, 275
salvación: 52-55, 56, 59, 88, 91, 94, 331
y moralidad: 321, 332, 344
salvador, por qué su necesidad: 194-195, 225, 246, 287, 334 n27, 425
sanción: 24, 147-148, 174-179, 251, 312, 362, 379, 403 y n10, 466, 487
no necesaria para la moralidad: 83, 209, 245, 250, 368, 379, 444, 537-538, 613-614
secularización: 29, 81, 82-85, 98, 134
sentido del deber: 439, 445, 466

sentimentalismo:
contra escepticismo, egoísmo, racionalismo: 451-453
Price y Smith sobre: 466-467
Reid contra el de Hume: 475, 479-480, 486
y Hutcheson: 408 y n18
y Kant: 572-573, 591-595, 616
y voluntarismo: 455-456
sentimiento: 285, 364, 365, 405, 560-561, 564, 573, 591-592
ser y bien, identidad de: 161-162, 179, 292, 293, 302, 584
servilismo: 205, 242, 255, 288, 336, 412, 479, 487, 527, 578, 624
significado de términos:
en argumentos contra hedonismo: 361; contra Hobbes: 152, 258; contra Hume: 475; contra Leibniz: 314-315; contra Pufendorf: 309; contra sentimentalismo: 456, 475; contra voluntarismo: 201-202, 309, 364-365, 407, 489; en pro del voluntarismo: 176
véase también definiciones; lenguaje; moral, adjetivo
simpatía: 92, 435 y n13, 447, 592
y antipatía: 500
y diferentes virtudes: 470
e imparcialidad: 465; y utilidad: 466
fuente de aprobación: 464-465
sindéresis: 43, 93, 154 n20, 415 y n34
sistema: 71, 97, 233, 243
rechazo de Diderot: 552, 555-556
en Crusius: 526-527; Reid, 474; Wolff: 512
sociabilidad: 42-43, 58, 102-104, 112-113, 118, 137, 144, 160, 180, 184, 185, 198, 200, 431, 465, 497, 549, 612, 614
como causa de maldad: 558
insuficiente para apuntalar la ley: 537-538
ley esencial: 168-170
y amor: 173
y derechos: 112, 400
summum bonum: véase bien, máximo
superior, superioridad: 27, 88-89, 90, 91, 94, 104, 147, 159, 162, 174, 206, 309, 375, 392
suspensión:
de opinión, en escépticos: 69-70, 73
véase también voluntad, y suspensión

teodicea: 279, 569-570, 581-586, 586-587, 604

teólogo:
soberano como: 133
y moralidad: 88, 100, 114, 497, 511, 524
tiranía: 55, 57 n30, 115, 192, 197, 201, 294, 298, 496, 498, 527, 554-555
y progreso: 557
tonto: 131 n26, 206-207, 207 n41
tranquilidad: 69, 70 y n11, 74, 76, 150, 215, 216-217, 219, 239, 275, 336-337, 500

universalidad: 144-145, 152, 489-490
universo, que si hay concordia y armonía en: 30, 41, 60, 87, 104, 118, 136, 137-138, 149, 184, 213-214, 221-222, 265, 266, 293, 295, 312, 370-371, 380, 381, 386, 396, 412, 479, 481, 486, 494, 504, 556, 569, 601-602, 608; no importa: 213
armonía preestablecida: 304, 514
moralmente neutro: 179, 293, 617
totalidad determinada: 267
utilidad: 466
utilitarismo: 136, 152, 204, 306, 348 n8, 450, 480, 499 y n13, 503
y autogobierno: 503

verdad: 69-70, 141, 222-223, 285, 383, 513
en ideas morales: 455
leyes como: 271
no es base de moral: 427
y voluntad de Dios: 231
virtú: 63-64, 68, 349
virtud: 42, 56, 63, 64, 72, 82-84, 109, 125, 126, 151, 188, 209, 216, 234, 236, 238-239, 240, 253-254, 353, 356, 488, 494-495, 543, 554-555, 564-566, 619
ambición racional de ser bueno debe motivar: 393-394
artificial y natural: 436-442
ateos y: 83
como acuerdo de mente con leyes divinas: 534
como armonía interna: 367-368
como condición de felicidad: 41-42, 44, 284, 289, 386, 489, 536, 557, 569-570, 589, 589-590, 609, 621, 623
como constancia de voluntad: 236, 266
como felicidad creciente: 488, 494-495
como objetivo de Dios: 536
como poder de causar amor u orgullo: 435
criterio de: 483, 486, 487
deber y obligación de, único: 534

del acto, determinado por método apropiado de elección: 351, 367-368
exige autonegación: 393-394
forma y materia, de: 535
Grocio contra Aristóteles sobre: 107-109
obediencia, la ley de: 73
relacionada a deberes perfectos e imperfectos: 111, 438, 619
sin recurso a Dios, ni a ley ni a finalidad: 441
supuesto descuido en filosofía moral moderna: 346-347
unidad del yo: 369-370
uno entre muchos bienes: 301
virtudes frailunas: 448, 449-450, 450
y compulsión: 619-624
y costumbre: 42, 282, 348, 489
y cristianismo: 347
y felicidad: 237-238, 272-273, 283, 325, 401, 487
y generosidad: 41-42
y ley: 42, 92, 188, 252, 347-349, 348 n8, 440, 441, 475
y piedad: 217, 371, 574
y teleología: 346
véase también cristianismo y virtud
voluntad:
como consentimiento al motivo o al deseo: 287, 528, 532, 617
como noumenal: 607-608
como último apetito en deliberación: 123
compara cantidades de perfección: 518, 607-608
constituye pautas: 46-49, 54-55, 57, 90, 95, 160, 182-183, 529, 575, 582-583, 591, 603, 617; opinión mediadora: 90-91
corrupta: 59
debilidad de: 383
dentro de nuestro poder: 238
dualidad en: 44-46, 95, 261, 422, 456-457, 537, 561-562
incluye deseo, motivo moral: 528
la persona determina: 478
que las mentes deben tener: 528
que si es una facultad separada: 178, 234, 263-264, 299, 518, 528, 607-608
sigue opinión sobre bien: 42-43, 45, 144, 228, 235-236, 262, 286, 299 y n15, 328, 360, 383; algunas veces: 59, 178; no: 188, 360, 590; puede seguir opinión sobre justicia: 45; y sobre el orden: 286; o el deber: 478; o la ley: 590; problema: 264-265, 590; sin fórmula para: 360, 430

tiene dirección inherente: 46, 286, 299-300, 530, 533, 609-610
tiene ideas innatas: 530, 533
Wille y *Willkür:* 610-611
y arrepentimiento: 79
y escrupulosidad: 529
y orden: 280-281
y suspensión: 188 y n14, 216, 238-239, 264-265, 286 y n19, 287, 328, 399, 609
véase también libertad de la voluntad; indiferencia de la voluntad; voluntarismo
voluntad general: 552-553, 556, 560-564, 564-565, 575
voluntarismo:
argumento a favor de: 48, 159-160, 180
en Bacon: 182; Calvino: 56-57; Crusius: 526-527, 537; Descartes: 230-232; Duns Escoto: 44-49; Gassendi: 329-330; Hobbes: 129-130, 132-135; Hume: 449-450; Kant: 584, 585-586, 601-602; Locke: 182-183, 192-194, 196-197, 200-203; Lutero: 53-55; Montaigne: 73; Ockham: 48; Pufendorf: 159-161, 167, 173, 176, 179-181; Suárez: 87, 89, 91; Thomasius: 204-206
función del: 134-135
importancia del: 307, 600-601
orígenes: 44-49
qué: 29, 75, 308
visión general: 307-308, 590
y empirismo: 31
y tolerancia: 546-547
véase también intelectualismo

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Gálatas 2.14: 49 n16
Gálatas 3.24: 149
Lucas 14.23: 100 n21, 341
Marcos 10.27: 46
Mateo 5.48: 248
Mateo 22.37-39: 40, 137
Romanos 2.14-15: 40, 43, 57, 58, 107 n32, 166, 188 n11, 412, 571,
Romanos 13.9: 419,
Romanos 13.10: 137,
I Timoteo 1.9: 51, 51 n20, 58, 251, 271, 403 n10,

ÍNDICE GENERAL

Sumario
Prefacio
Agradecimientos
Nota sobre las referencias y abreviaturas

Introducción

I. *Los temas en la historia de la filosofía moral moderna*
1. Filosofía moral y cambio social
2. Moralidad y autogobierno
3. Moralidad y religión
4. Moralidad, epistemología y psicología moral
5. Plan de la obra

Primera Parte
AUGE Y CAÍDA DEL DERECHO NATURAL MODERNQ

II. *El derecho natural: del intelectualismo al voluntarismo*
1. Los orígenes de la teoría del derecho natural
2. Santo Tomás y su moralidad del derecho natural
3. La voluntad y el bien en el voluntarismo
4. Los dos reinos de Lutero
5. El voluntarismo de Lutero
6. El voluntarismo humanístico de Calvino

III. *La religión entre paréntesis: republicanismo y escepticismo*
1. *Virtú* y el príncipe manipulador
2. La república de autogobierno
3. El redescubrimiento del pirronismo
4. Montaigne: escepticismo y fe
5. La prueba de Montaigne
6. ¿Hay una ética según Montaigne?

7. Charron: el escepticismo ecléctico
8. Guerra y moralidad

IV. *Reformulación del derecho natural: Suárez y Grocio*
1. Suárez: la voluntad y el intelecto en la ley
2. Suárez: la ley y su promulgación
3. Suárez: motivos de obediencia
4. Grocio y la creencia religiosa
5. La problemática de Grocio
6. "Aun cuando debiéramos consentir..."
7. La insuficiencia de la virtud
8. Derechos y comunidad

V. *En los confines de Grocio: Hobbes*
1. Deseo y conflicto
2. De la psicología a la moralidad
3. La práctica de la moralidad
4. El voluntarismo de Hobbes

VI. *Cumberland y su moralidad de amor*
1. El amor como ley
2. La posición de la ley de amor
3. Del egoísmo a la benevolencia
4. Dios, ley y obligación
5. Racionalidad en la moralidad
6. Ignorancia y obediencia

VII. *La síntesis central: Pufendorf*
1. Las entidades morales
2. El bien moral y el bien natural
3. El conocimiento de la ley natural
4. Derecho perfecto y derecho imperfecto
5. La ley y la obligación
6. La significación del voluntarismo de Pufendorf

VIII. *El derrumbe de la ley natural moderna: Locke y Thomasius*
1. Locke y la problemática de Grocio
2. Elementos de una ciencia de la moralidad
3. La moralidad como ciencia
4. El voluntarismo de Locke

5. La revelación y la razón en la moral
6. Los primeros trabajos de Locke sobre el iusnaturalismo
7. La justicia y el amor
8. El voluntarismo y la moralidad empirista
9. Thomasius: el rechazo del voluntarismo
10. Obligación y consejo
11. Separar la ley de la moralidad

Segunda Parte
PERFECCIONISMO Y RACIONALIDAD

IX. *Los orígenes del perfeccionismo moderno*
1. El estoicismo cristianizado: Du Vair y Lipsius
2. Herbert de Cherbury: el cosmos y las nociones comunes
3. Herbert: nociones comunes, moralidad y religión
4. El voluntarismo cartesiano
5. Descartes: ignorancia y virtud
6. Descartes: la felicidad, las pasiones y el amor

X. *Los senderos de Dios: 1. Los platónicos de Cambridge*
1. Whichcote: la moralidad como el centro de la religión
2. John Smith: perfección, amor y ley
3. More: los axiomas del amor
4. Cudworth: una metafísica de la ética
5. El platonismo de Cambridge y el libre albedrío

XI. *Los senderos de Dios: 2. Spinoza y Malebranche*
1. Spinoza: la ética en un mundo sin finalidades
2. Sabiduría y vida de bien
3. La sociedad según Spinoza
4. Malebranche: el mal y los deseos generales de Dios
5. Orden, virtud y felicidad
6. La adquisición del mérito
7. La moralidad de Malebranche

XII. *Leibniz: el perfeccionismo contrarrevolucionario*
1. El mejor mundo posible
2. La libertad y la determinación mediante razones

3. Amor, justicia y perfección
4. En contra de Pufendorf: la ley y la voluntad
5. En contra de Pufendorf: justificación y motivo

Tercera Parte
HACIA UN MUNDO SOLO

XIII. *La moralidad sin salvación*
1. Gassendi y la rehabilitación del epicureísmo
2. El libre albedrío y la incomprensibilidad de Dios
3. La moralidad y el Dios oculto
4. Nicole: la ingenuidad del interés personal
5. Bayle: la religión y el ateo virtuoso

XIV. *La recuperación de la virtud*
1. La virtud y la ley
2. La virtud en la utopía
3. El ciudadano hueco de Harrington
4. Shaftesbury y la política
5. La diversidad de las pasiones
6. El sentimiento moral, el voluntarismo y el escepticismo
7. La virtud, la felicidad y el ciudadano cabal

XV. *La austeridad en la moral: Clarke y Mandeville*
1. El libre albedrío y las razones para actuar
2. La moralidad matemática
3. Moralidad y capacidad de actuar racionalmente
4. La moralidad en el mejor de los mundos posibles
5. La moralidad y la necesidad para el cristianismo
6. Mandeville: la moralidad naturalizada
7. La moralidad contra la naturaleza

XVI. *Los límites del amor: Hutcheson y Butler*
1. Carmichael: Pufendorf en Escocia
2. Hutcheson y la moralidad de la benevolencia
3. Moralidad y sentimiento
4. Razón, motivo y cálculo
5. Butler: la complejidad de la naturaleza humana

6. La conciencia
7. Egoísmo, benevolencia y moralidad
8. Dios y la moralidad

XVII. *Hume: la virtud naturalizada*
1. La filosofía moral como una ciencia del sentimiento
2. Deseo, creencia y acción
3. Leyes de aprobación
4. Virtudes artificiales y naturales
5. La obligación
6. Hume y la república clásica
7. Moralidad y religión

XVIII. *Contra un mundo en orfandad*
1. Sentimentalismo, escepticismo y el nuevo racionalismo
2. El intuicionismo de Price
3. Intuición y motivación
4. Moralidad y cuidado providencial
5. Adam Smith: el sentimentalismo reformulado
6. La filosofía moral disuelta
7. Reid: los poderes activos
8. La defensa de lo obvio: los axiomas intuitivos
9. Libertad y moralidad
10. El legado de Reid

XIX. *Los efectos nobles del egoísmo*
1. Asociación y utilidad
2. Dios y la máxima felicidad
3. Egoísmo y reforma: Helvetius y D'Holbach
4. Bentham: confeccionar la moral en un mundo a su antojo
5. Sade: el egoísmo en una sociedad corrupta

Cuarta Parte
AUTONOMÍA Y ORDEN DIVINO

XX. *Perfección y voluntad: Wolff y Crusius*
1. Wolff: la necesidad de un sistema
2. La psicología de Wolff

3. La ética de Wolff
4. Una nota sobre el pietismo
5. Crusius: la significación del libre albedrío
6. Libertad y virtud
7. La moralidad y la voluntad de Dios

XXI. *Religión, moralidad y reforma*
1. Voltaire y el voluntarismo
2. La Mettrie: el ateísmo suelto
3. Diderot: la moralidad sin teoría
4. Rousseau: los orígenes de la moralidad
5. La transformación de la naturaleza humana
6. Hacia la república clásica
7. Providencia sin intervención

XXII. *La invención de la autonomía*
1. Hacia la ley moral
2. Sobre la influencia de Rousseau
3. Teodicea y moralidad
4. Teodicea y libertad
5. Razón y sentimiento
6. La moralidad y los dos mundos

XXIII. *Kant en la historia de lafilosofía moral*
1. Igualdad con Dios
2. Del autogobierno a la autonomía
3. Voluntad y deseo
4. Ley natural, obligación y necesidad moral
5. Método de ética
6. Virtud, amor y perfección

Epílogo

XXIV. *Pitágoras, Sócrates y Kant: para entender la historia de la filosofía moral*
1. La saga de Sócrates
2. La saga de Pitágoras
3. Revelación y razón
4. Kant y la saga de Pitágoras

5. ¿Tiene la filosofía moral un solo propósito?
6. Continuidad y cambio en la filosofía moral
7. El progreso en la filosofía moral

Bibliografía
1. *Fuentes*
2. *Comentario*

Índice de nombres
Índice de materias
Índice de citas bíblicas

La autonomía es uno de los valores capitales de nuestra cultura; sin ella, no se podría entender la libertad. Sin embargo, esto no siempre fue así; se libraron numerosas batallas intelectuales para fundar dicho valor. J. B. Schneewind revisa la historia de la filosofía ética moderna en los siglos XVII y XVIII y reconstruye el momento y las causas de la invención de la autonomía, cuya gestación tiene su origen en la obra moral de Kant.

El autor realiza así un estudio minucioso que comprende tanto a los filósofos reconocidos por la tradición como a los pensamientos periféricos, olvidados por la academia, pero cuyas reflexiones resultan esenciales para elaborar el concepto de moralidad como autonomía.

Al exponer las inquietudes sobre las cuales Kant cimentó sus reflexiones, Schneewind escribe una obra angular para la comprensión de la autonomía, de la libertad individual y de su reflejo en toda forma de gobierno. Este libro nos recuerda que sólo releyendo las grandes preguntas éticas de la modernidad seremos capaces de repensar los lineamientos morales de nuestra propia vida.

Jerome B. Schneewind es doctor en filosofía por la Universidad de Princeton. Ha impartido cátedras en la Universidad de Chicago, Yale, Stanford y Leicester, entre otras. Ha publicado, entre otros títulos, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* y *Backgrounds of English Victorian Literature*. *La invención de la autonomía* es hasta ahora su obra más importante.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

La invención de la autonomía 2
Página legal 4
SUMARIO 5
Dedicatoria 6
PREFACIO 7
AGRADECIMIENTOS 10
NOTA SOBRE LAS REFERENCIAS Y ABREVIATURAS 13
INTRODUCCIÓN 15
I. LOS TEMAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA 16
PRIMERA PARTE AUGE Y CAÍDA DEL DERECHO NATURAL MODERNO 27
II. EL DERECHO NATURAL: DEL INTELECTUALISMO AL VOLUNTARISMO 28
III. LA RELIGIÓN ENTRE PARÉNTESIS: REPUBLICANISMO Y ESCEPTICISMO 47
IV. REFORMULACIÓN DEL DERECHO NATURAL: SUÁREZ Y GROCIO 68
V. EN LOS CONFINES DE GROCIO: HOBBES 91
VI. CUMBERLAND Y SU MORALIDAD DE AMOR 110
VII. LA SÍNTESIS CENTRAL: PUFENDORF 127
VIII. EL DERRUMBE DE LA LEY NATURAL MODERNA: LOCKE Y THOMASIUS 149
SEGUNDA PARTE PERFECCIONISMO Y RACIONALIDAD 174
IX. LOS ORÍGENES DEL PERFECCIONISMO MODERNO 175
X. LOS SENDEROS DE DIOS: 1. LOS PLATÓNICOS DE CAMBRIDGE 199
XI. LOS SENDEROS DE DIOS: 2. SPINOZA Y MALEBRANCHE 220
XII. LEIBNIZ: EL PERFECCIONISMO CONTRARREVOLUCIONARIO 241
TERCERA PARTE HACIA UN MUNDO SOLO 263
XIII. LA MORALIDAD SIN SALVACIÓN 264
XIV. LA RECUPERACIÓN DE LA VIRTUD 284
XV. LA AUSTERIDAD EN LA MORAL: CLARKE Y MANDEVILLE 307
XVI. LOS LÍMITES DEL AMOR: HUTCHESON Y BUTLER 327

XVII. HUME: LA VIRTUD NATURALIZADA 350
XVIII. CONTRA UN MUNDO EN ORFANDAD 373
XIX. LOS EFECTOS NOBLES DEL EGOÍSMO 398
CUARTA PARTE AUTONOMÍA Y ORDEN DIVINO 421
XX. PERFECCIÓN Y VOLUNTAD: WOLFF Y CRUSIUS 422
XXI. RELIGIÓN, MORALIDAD Y REFORMA 447
XXII. LA INVENCIÓN DE LA AUTONOMÍA 472
XXIII. KANT EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MORAL 495
EPÍLOGO 518
XXIV. PITÁGORAS, SÓCRATES Y KANT: PARA ENTENDER LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MORAL 519
BIBLIOGRAFÍA 540
ÍNDICE DE NOMBRES 586
ÍNDICE DE MATERIAS 625
ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS 650
ÍNDICE GENERAL 651